

HIKETEUMATA

HUMANETHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ZU GRIECHISCHEN FLEHRITUALEN

oder

TELEPHOS, THEMISTOKLES

UND DAS MISSBRAUCHTE KINDCHENSHEMA

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Universität Zürich

vorgelegt von

Thomas Kappeler

von Fischingen (Thurgau)

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Walter Burkert

Zugang über <http://www.dissertationen.uzh.ch>

Dank

Die vorliegende Arbeit ist eine im eigentlichen Sinne interdisziplinäre: Ein Versuch, ein Thema aus dem Bereich der Klassischen Altertumswissenschaft nicht nur aus deren Sicht, sondern auch aus der der Humanethologie und der Vergleichenden Ethologie zu behandeln. So basiert diese Arbeit nicht nur auf Erkenntnissen aus verschiedenen Bereichen der Klassischen Altertumswissenschaft (nämlich der Klassischen Philologie, der Archäologie, Ägyptologie und der Alten Geschichte), sondern auch auf solchen der Humanethologie und der Ethnologie, der vergleichenden Ethologie und der Soziobiologie, v. a. aber der speziellen Ethologie der Tierprimaten.

Wie nicht anders zu erwarten, ist der Autor eines solchen Werkes verschiedenen Personen zu Dank verpflichtet: An erster Stelle dem Betreuer, Herrn Prof. Burkert, der zum einen durch die Annahme des Themas ein aussergewöhnliches Vertrauen in die Fähigkeiten des Verfassers zeigte, zum andern während der auch durch weitere Verpflichtungen verzögerten Entstehung dieser Arbeit ausserordentliche Geduld bewies. Ebenfalls sehr zu danken hat der Autor Herrn Prof. Kummer, der ihm nicht nur mit Literaturhinweisen, sondern auch interessanten Anregungen zum Verhalten der Tierprimaten weiterhalf. Informationen aus den Gebieten der Archäologie und der Ethnologie verdankt der Verfasser den Herren Professoren Isler und Henking. Auf dem Gebiet der Indogermanistik war ihm Prof. Dunkel gern behilflich. Alle Fehler der Arbeit sind natürlich vollumfänglich selbstverschuldet.

Thomas Kappeler

Inhalt

Zusammenfassung.....	1
Summary	2
Literatur.....	5
Abkürzungen	18
A. Grundlagen.....	19
A. 1. Zur Methodik.....	19
A. 1. I. Methodologische Überlegungen zur ethologischen Untersuchung menschlichen Verhaltens	19
A. 1. II. Die vorgeschlagene Methode nach der "Klassischen Ethologie" Eibl- Eibesfeldts	21
A. 1. II. 1. Interkulturelle Konstanz.....	22
A. 1. II. 2. Interspezifische Verbreitung	24
A. 1. II. 3. Emotionale Intensität	25
A. 1. II. 4. Ungenügende "kulturelle" Erklärungen	26
A. 1. III. Ethologische versus "kulturelle" Erklärung.....	27
A. 1. IV. Einwände gegen diesen Ansatz	28
A. 1. IV. 1. Warum nur "Indizien" oder Probabilitätsargumente statt Beweise für die genetische Grundlage ?.....	28
A. 1. IV. 2. Das Phänomen der unterschiedlichen kulturellen Ausprägung.....	30
A. 1. IV. 3. "Konkurrierende" soziobiologische und kulturökologische Ansätze	32
A. 1. IV. 4. "Genetischer Determinismus"?.....	45
A. 1. V. Das Erklärungspotential des vorgeschlagenen Ansatzes	52
A. 2. Einige grundlegende Begriffe aus der Ethologie.....	54
A. 2. I. Das ethologische Konzept der Ritualisation	54
A. 2. II. Versuch zur Interpretation angeborener Ausdrucksbewegungen im Rahmen der Semiotik	56
A. 2. III. Erkennungsschemata, Schlüsselreize und angeborene Auslösemechanismen.....	63
A. 2. IV. Das Kindchenschema	64
A. 2. V. Altruistische AAMs: Ein Problem für Soziobiologen?	66
A. 2. VI. Nature red in teeth and claws: Infantizid oder Affenliebe?.....	75
A. 2. VI. 1. Die soziobiologische "Widerlegung" des Kindchenschemas durch die Infantizid-These	75
A. 2. VI. 2. ESS und ihre Voraussetzungen	79
A. 2. VII. Klassische Ethologie und Neurophysiologie als Konkurrenten auf dem Gebiet der Erforschung proximaler Ursachen?	83
A. 3. Einige Grundlagen aus dem Bereich der Primatologie.....	85
A. 3. I. Taxonomisches.....	85
A. 3. I. 1. Taxonomie der Primaten	86
A. 3. I. 2. Die Namen von im folgenden öfter erwähnten Arten	88
A. 3. II. Warum gerade Paviane und Makaken?.....	89
A. 3. III. Frühe Umwelt und soziale Organisation von Papioninen und Menschen	91
B. Griechische Hikesierituale im Überblick.....	97
B. 1. Begriffe und Beschreibung	98
B. 1. I. Etymologie und Bedeutungsentwicklung der Wörter „Hiketes“, „Hikesie“, „Lite“, „lissomai“ (ἱκέτης, ἱκετεία/ἱκεσία, λῆτή, λίσσομαι)	98
B. 1. II. Das Ritual im Überblick	104
B. 1. III. Die Annahme der Hikesie	108
B. 2. Hat die Face-to-Face-Hikesie bei Homer sakralen Charakter?.....	110
B. 3. Die „Magie“ der Primitiven	133
B. 3. I. Methodologische Kritik	134
B. 3. II. Indogermanistische Kritik	137
B. 3. III. Gräzistisch-kulturhistorische Kritik.....	141

C. Ethologische Überlegungen	145
C. 1. Der "Biological Approach"	145
C. 1. I. Warum gerade bei Hikesie-Ritualen ein ethologischer Ansatz?	145
C. 1. II. Burkerts Ansatz und die Konstanz des wichtigsten Ritualelements	147
C. 2. Ethologische Erklärungen griechischer Hikesierituale	150
C. 2. I. Selbstentwaffnung, Sich-Verkleinern (Knien, Kauern, etc.)	150
C. 2. II. Das Ausstrecken der Arme, Umschlingen der Knie und Berühren der Hände	151
C. 2. III. Das Weinen	157
C. 2. IV. Das Berühren des Kinns, Küsse und die Hiketeriai	159
C. 2. V. Exkurs: Die Begrüssung im Perserreich	162
C. 2. VI. Einschub: Retentionsformen und umorientierte Bewegungen	164
C. 2. VII. Anwendung auf das menschliche Verhalten	166
C. 2. VIII. Die beim Ritual/ anstelle des Rituals gesprochenen Worte	169
C. 2. IX. Der Herd	170
C. 2. X. Die Annahme der Hikesie	172
D. Themistokles und Telephos als Hiketai	177
D. 1. Themistokles	177
D. 2. Telephos	180
D. 3. Historizität, Quellen und Chronologie der Themistokles-Erzählung bei Thukydides	186
D. 4. Das Ritual: Eine ethologische Deutung	192
D. 5. Weitere Beispiele zur Aggressionshemmung durch das Kindchenschema sowie deren Missbrauch aus der Antike	193
D. 6. Einige moderne Beispiele für den Missbrauch des Kindchenschemas zur Aggressionshemmung bzw. Stimmungsmache	198
E. Agonistic Buffering: das Urbild der Themistokles-Hikesie?	203
E. 1. Erste Beobachtungen (1958-1971)	203
E. 2. Agonistic Buffering bei Berberaffen: eine Diskussion	206
E. 3. "Agonistic Buffering" bei Savannenpavianen	214
E. 3. I. Agonistic Buffering: Das missbrauchte Kindchenschema	215
E. 3. II. Die Euripides-Variante: Kidnapping	216
E. 3. III. Die Gegenthese: Schutz vor Infantiziden	217
E. 3. III. 1. Daten zu Infantiziden bei Savannenpavianen	219
E. 3. III. 2. Dominanz und Reproduktion bei Savannenpavianen	221
E. 3. IV. Dscheladas: Unterstützung durch die Weibchen?	226
E. 3. V. Erhöhung des Selbstvertrauens durch Contact Comfort oder "Mobbing" als Drohung	228
E. 4. "The ultimate cause"	233
Lebenslauf	234

Zusammenfassung

Im ersten Teil der Arbeit wird ausführlich auf methodologische Fragen eingegangen, da der von Eibl-Eibesfeldt, einem Schüler von Lorenz, unter der Bezeichnung Humanethologie vertretene Ansatz in den Geisteswissenschaften kaum bekannt ist. Im speziellen handelt es sich um die Identifizierung von wahrscheinlich angeborenen Verhaltensanteilen durch kulturvergleichende und Spezies-vergleichende Untersuchung von Ausdrucksgebärden, sowie deren Erklärung auf der Grundlage der neodarwinistischen Evolutionstheorie. Es folgt eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Argumenten der Kritiker. Das von der Vergleichenden Ethologie erarbeitete Konzept der „Ritualisation“, das die Rückführung eines der Kommunikation dienenden Verhaltens auf seine ursprüngliche Funktion erlaubt, wird eingehend erläutert. Weitere wichtige Konzepte, wie Angeborene Erkennungsschemata, Schlüsselreize und Angeborene Auslösemechanismen werden kurz besprochen, ein besonders wichtiges Beispiel, das sog. Kindchenschema, breiter dargestellt. An diesem Beispiel wird erörtert, ob altruistische Angeborene Auslösemechanismen im Rahmen der Soziobiologie als evolutionär stabile Strategien interpretiert werden können. Zum Schluss des ersten Teils folgen einige Bemerkungen zu Taxonomie und sozialer Organisation bestimmter Primaten.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt primär das Ritual und die bisherigen Forschungsansätze zur griechischen Hikesie. Nach kurzen Abschnitten zur Terminologie und den rituellen Gesten wird die Frage nach einer religiösen Motivation der Hikesie bei Homer untersucht. Es folgt eine Kritik der letztlich auf Onians (1951) zurückgreifenden Ansätze von Gould (1973) und anderen.

Der dritte Teil ist der ethologischen Untersuchung der rituellen Gebärden (und Worte) gewidmet. Zuerst wird kurz diskutiert, weshalb der ethologische Ansatz gerade bei Hikesie-Ritualen erfolgversprechend erscheint, darauf Burkerts (1979) ethologische Interpretation der Hikesie rekapituliert. Im folgenden werden die einzelnen Gebärden der Hikesie entsprechend den im ersten Teil erläuterten Methoden erklärt.

Während einzelne Züge auch aus anderen Verhaltensbereichen hinzukommen, ergibt sich im Überblick, dass die meisten in der Hikesie verwendeten submissiven Ausdrucksbewegungen letztlich v. a. aus dem Bereich der primären Mutter-Kind-Bindung stammen und zwischen dem Hiketes, dem Flehenden, und dem Empfänger des Rituals ein analoges Verhältnis auf einer unbewussten psychischen Ebene herzustellen suchen. Dabei übernimmt der Hiketes i. a. die Rolle des Kindes. In der Mentalität des Schutzsuchenden entspricht dem Senden kindlicher Signale dabei eine

Angst-Regression in infantile Emotionen und Verhaltensformen, die bei Dauerbelastung zu einer sog. „Angst-Bindung“ führen kann.

Der vierte Hauptteil beschäftigt sich mit einer Spezialform der Hikesie, die wir in griechischen Texten als Hikesie des Themistokles bei Admet, dem König der Molosser (Thuk. 1, 137) und als Hikesie des Telephos in der Versammlung der Griechen in Aulis (Tragödie, „Paratragodia“ in der Komödie) vorfinden. Es wird die Meinung vertreten, dass die Aufnahme dieses Rituals in den Telephos-Mythos auf die historische Durchführung des Rituals durch Themistokles zurückzuführen ist. Die Erklärung des Rituals nimmt auf den dritten Teil Bezug: Statt selbst „kindliche“ Signale zu senden, macht sich der Hiketes bei diesem Hikesie-Typus die aggressionshemmenden Signale des Kindchenschemas zunutze.

Der fünfte und letzte Teil bietet weiteres Material zur Verwendung des Kindchenschemas als Mittel der Manipulation sowohl in der Antike wie auch heute. Schliesslich folgt eine ausführliche Diskussion des „agonistic buffering“ genannten Verhaltens verschiedener Primaten (v. a. Savannenpaviane und Berberaffen), das eine analoge Interpretation erlaubt (Verwendung des Kindchenschemas zur Manipulation, d. h. zur Abwendung potentieller oder aktueller Aggressionen). Auch andere Interpretationen werden diskutiert.

Summary

The first part of this thesis is a detailed discussion of methodical questions, because "human ethology", the approach of Eibl-Eibesfeldt, a follower of Konrad Lorenz', is virtually unknown among humanists. In particular, an approach is presented to identify components of human behaviour which are probably innate by comparing expressions of emotions between cultures as well as between species and to explain them by reference to neodarwinian evolutionary theory. The critics' most important arguments are discussed next. After that, the concept of "ritualisation", a cornerstone of comparative ethology, which will allow us to trace back a communicative behaviour to its original function, is explained in detail. Other important concepts, such as "innate templates" (Angeborene Erkennungsschemata), "trigger stimuli" (Schlüsselreize) and "innate release mechanisms" (Angeborene Auslösemechanismen) are discussed in brief, whereas an important example, the so-called "Kindchenschema" (baby template) is presented in more detail. This serves as a starting point for discussing the possibility of interpreting altruistic "innate release mechanisms" as "evolutionarily stable strategies", a term from sociobiology. This part ends with some remarks about primate taxonomy und social organisation.

The second part deals with the Greek ritual of hiesia and the approaches used traditionally to interpret it. A short introduction about the terminology and the ritual gestures is followed by an investigation into the question of "sacredness" of this ritual in Homer's Iliad and Odyssey. After that, the approaches of Gould (1973) and others, ultimately going back to ideas of Onians (1951), are discussed critically.

The third part investigates the gestures and words used in the ritual by ethological methods. After discussing shortly why this approach seems promising for this ritual, Burkert's (1979) interpretation which already made use of ethology is recapitulated.

Then the gestures and words are explained one by one through the methods presented in part one. Although some submissive behavioural components of the ritual probably derive from other behavioural contexts, most of them are ultimately derived from the context of primary bonding between mother and child. They are used to try to produce an analogous relationship between the hieses (the suppliant) and the receiver of the ritual, whereby the hieses normally assumes the role of the child. In his own mind, this signalling of his "childlike" status is experienced as a fear-induced regression into infantile emotions and behaviour, an experience which can lead to "fear-induced bonding", if the stress is prolonged.

The fourth part deals with a special form of hiesia, which we find twice in Greek texts: as the ritual performed by Themistocles in front of Admetos, king of the Molossoi, (Thuk. 1, 137), and as the one performed by Telephos in front of the Greeks gathered in Aulis (a myth we find in classical tragedy as well as comical "paratragedy"). The introduction of this ritual into the myth of Telephos is seen as a consequence of the performance of the ritual by Themistocles. It is explained by reference to part three: instead of assuming the role of the child himself, the hieses exploits the aggression-reducing influence of the "Kindchenschema" (baby template).

The fifth part presents some more material documenting the use of the "Kindchenschema" as a means of manipulation from classical antiquity to our times. This is followed by an extensive discussion of a behaviour called „agonistic buffering“ which is observed in several primates, such as olive baboons and barbary macaques. This can be explained in analogy to the Telephos ritual (manipulation of others to avoid actual or potential aggression by use of the baby template), but alternative interpretations are discussed as well.

Literatur

Alberti, J. B. 1972, Thucydidis Historiae, Rom

Alley, T. 1980, Infantile Colouration as an Elicitor of Caretaking Behaviour in Old World Primates, *Primates* 21, 416-429

Aubriot-Sévin, D. 1992, Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C., Lyon

Axelrod, R. 1984, The Evolution of Co-operation, New York

Axelrod, R. 1997, The complexity of cooperation. Agent-Based Models of Competition and Cooperation, Princeton

Barash, D. 1982², Sociobiology and Behavior, New York

Bargatzky, T. 1988, Kulturökologie, in: Fischer, H., 1988², Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin, S. 375-392

Bauchhenss-Thüriedl, Chr. 1971, Der Mythos von Telephos in der antiken Bildkunst, Würzburg

Bayertz, K. (ed.) 1993 a, Evolution und Ethik, Stuttgart

Bayertz, K. 1993 b, Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik, in: W. Lütterfelds und T. Mohrs (eds.), Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus, Darmstadt

Beaujon, E. 1960, Le dieu des suppliants. Poésie grecque et loi de l'homme, Neuchâtel

Beekes, R. S. P. 1969, The Development of the Proto-Indo-European Laryngeals in Greek, Den Haag

Beloch, K. J. 1916², Griechische Geschichte II 2, Strassburg

Benveniste, E. 1926, Un emploi du nom du "genou" en Vieil-Irlandais et en Sogdien, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* XXVII, 51-53

Benveniste, E. 1969, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. 2: pouvoir, droit, religion, Paris

Bischof, N. 1985, Das Rätsel Ödipus, München

Boesch, Ch. und Boesch-Achermann, H. 2000, The Chimpanzees of the Tai Forest: Behavioural Ecology and Evolution, Oxford

- Bolkestein, H. 1929, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXI 2, Giessen
- Borchardt, L. 1907, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 7, Berlin und Leipzig
- Burkert, W. 1977, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart
- Burkert, W. 1979, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley - Los Angeles - London
- Burkert, W. 1996, Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions, Gifford Lectures 1988–1989, Cambridge (Mass.) & London (deutsch als: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998)
- Busse, C. D. 1984, Triadic Interactions among Male and Infant Chacma Baboons, in D. M. Taub (ed.), Primate Paternalism, New York
- Busse, C. D. and Gordon, T. P. 1984, Infant Carrying by Adult Male Mangabeys (*Cercocebus atys*), American Journal of Primatology 6, 133-141
- Busse, C. D. und Hamilton, W. J. 1981, Infant Carrying and Paternal Care by Male Chacma Baboons, Science 212, 1281-1283
- Cahen, M. 1926, "Genou", "Adoption" et "Parenté" en Germanique, Bulletin de la Société de Linguistique de Paris XXVII, 56-67
- Cartwright, J. 2000, Evolution and Human Behaviour. Darwinian Perspectives on Human Nature, London
- Chantraine, P. 1968, Dictionnaire étymologique de la langue Grecque, Paris
- Classen, J. und Steup, J. 1919⁵, Thukydides, Berlin
- Collins, D. A. 1986, Interactions between Adult Male and Infant Yellow Baboons (*Papio c. cynocephalus*) in Tanzania, Animal Behaviour 34, 430-443
- Collins, D. A., Busse, C. D. und Goodall, J. 1984, Infanticide in two Populations of Savannah Baboons, in: Hausfater, G. und Hrdy, S. B., Infanticide: Comparative and evolutionary perspectives, New York
- Cords, M. 1987, Forest Guenons and Patas Monkeys: Male-Male Competition in One-Male Groups, in: B. Smuts, D. Cheney, R. Seyfarth, R. Wrangham und T. Struhsaker (eds.): Primate Societies, Chicago
- Corlu, A. 1966, Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques, Paris

Cowgill, W. 1965, Evidence in Greek, in: W. Winter (ed.), Evidence for Laryngeals (Janua linguarum, Series maior 11), Den Haag, S. 142-180

Crotty, K. 1994, The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey, Ithaca & London

Csapo, E. G. 1990, Hikesia in the Telephus of Aeschylus, Quaderni Urbinati di Cultura Classica 34, S. 41-52

Darwin, Ch. 1872, The Expression of Emotion in Man and Animals, London (1998³, ed. & comm. P. Ekman, London)

Dawkins, R. 1976, The Selfish Gene, Oxford

Dawkins, R. 1982, The Extended Phenotype, Oxford

Dawkins, R. 1986, The Blind Watchmaker, Harlow

Deag, J. 1980, Interactions between Males and Unweaned Barbary Macaques: Testing the Agonistic Buffering Hypothesis, Behaviour 54-81

Deag, J. M. und Crook, J. H. 1971, Social Behaviour and "Agonistic Buffering" in the Wild Barbary Macaque *Macaca sylvana* L., Folia Primatologica 15, 183-200

De Lannoy, J.-D. und Wielemans, M. 1974, Recherche interculturelle sur le schéma du jeune congénère humain, Rev. comp. Animal 8, 326-331

De Saussure, F. 1916, Cours de linguistique générale, Lausanne-Paris

De Romilly, J. 1953, Thucydide, La guerre du Péloponnèse I, Paris

Denniston, J. D. 1939, Euripides, Electra, ed. with intr. and comm. by J. D. Denniston, Oxford

Deonna, W. 1939, Le genou, siège de force et de vie, et sa protection magique, Revue Archéologique 13, S. 224-235

Dodds, E. R. 1951, The Greeks and the Irrational, Berkeley

Doermer-Tramitz, Ch. 1990, ... auf den ersten Blick. Über die ersten 30 Sekunden einer Begegnung von Mann und Frau, Opladen

v. Dittfurth, H. 1976, Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins, Hamburg

Dunbar, R. I. 1984 a, Reproductive Decisions: An Economic Analysis, Princeton

Dunbar, R. I. 1984 b, Infant-use by Male Gelada in Agonistic Contexts: Agonistic Buffering, Progeny Protection or Soliciting Support?, Primates 25, 28-35

Dunbar, R. I. 1988, *Primate Social Systems*, London und Sydney

Eco, U. 1972, *Einführung in die Semiotik*, Heidelberg
(Original: *La struttura assente*, Milano 1968)

Eco, U. 1977, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*
(Original: *Segno*, Milano 1973)

Edgerton, R. B. 1994, *Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern*, Hamburg (Original: *Sick Societies*, New York 1992)

Ehalt, H. Ch. (ed.) 1985, *Zwischen Natur und Kultur. Zur Kritik biologistischer Ansätze*, Wien-Köln-Graz

Eibl-Eibesfeldt, I. 1970, *Liebe und Hass, Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München

Eibl-Eibesfeldt, I. 1973, *Der vorprogrammierte Mensch, Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Wien-München-Zürich

Eibl-Eibesfeldt, I. 1975, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München

Eibl-Eibesfeldt, I. 1976, *Menschenforschung auf neuen Wegen, Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Verhaltensweisen*, Wien-München-Zürich

Eibl-Eibesfeldt, I. 1986², *Die Biologie des menschlichen Verhaltens, Grundriss der Humanethologie*, München

Eibl-Eibesfeldt, I. 1987⁷, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München

Eibl-Eibesfeldt, I. 1995³, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens, Grundriss der Humanethologie*, München

Eibl-Eibesfeldt, I. 1999⁸, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München

Fornara, C. W. 1966, *Some Aspects of the Career of Pausanias of Sparta*, *Historia* 15, 257-271

Forrest, W. G. 1960, *Themistokles and Argos*, *Classical Quarterly* 54, 221-241

Forssman, B. 1965, *περ' ἰγνύσι* hy. *Merc.* 152, *KZ* 79, 28-31

Freyburger, G. 1988, *Supplication grecque et supplication romaine*, *Latomus* 47, S. 501-525

- Frisk, H. 1960², Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg
- Frost, F. J. 1980, Plutarch's Themistocles, Princeton
- Giordano, M. 1999, La Supplica, Napoli (non vidi)
- Gladigow, B. 1968, Zwei frühe Zeugungslehren?, Rheinisches Museum 112, 357-374
- Gomme, A. W. 1945, A Historical Commentary on Thucydides I, Oxford
- Goodall, J. 1986, The Chimpanzees of Gombe, Cambridge (Mass.)
- Gould, J. 1973, Hiketeia, Journal of Hellenic Studies 93, 74-103
- Gould, S. J. & Lewontin, R. C. 1979, The Spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme, Proc. R. Soc. Lond. B 205, 581-598
- Gould, S. J. 1987, Der Daumen des Panda: Betrachtungen zur Naturgeschichte, Basel – Boston – Stuttgart (Original: The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History, New York 1980)
- Gould, S. J. 1983, Der falsch vermessene Mensch, Basel – Boston – Stuttgart (Original: The Mismeasure of Man, New York 1981)
- Gruber, M. I. 1975, Akkadian labān appi in the Light of Art and Literature, JANES 7, S. 73-83
- Güntert, H. 1928, Weiteres zum Begriff "Winkel" im ursprünglichen Denken, Wörter und Sachen 11, S. 124-142
- Hamilton, W. D. 1964, The Genetical Evolution of Social Behaviour, I, II, J. theor. Biol. 7, 1-52
- Hamilton, W. J. 1984, Significance of Paternal Investment by Primates to the Evolution of Adult Male-Female Associations, in: D. M. Taub (ed.), Primate Paternalism, New York
- Hamp, E. P. 1970, On the paradigm of 'knee', Glotta 48, S. 72-75
- Harcourt, A. H.; Harvey, P. H.; Larsen, S. G. und Short, R. V., 1981, Testis Weight, Body Weight and Breeding System in Primates, Nature 293, 55-57
- Hasegawa, M.; Kishino, H. und Yano, T. 1989, Estimation of Branching Dates among Primates by Molecular Clocks of Nuclear DNA which slowed down in Hominoidea, J. of Human Evolution 18
- Hausfater, G. 1975, Dominance and Reproduction in Baboons (Papio cynocephalus), Contributions to Primatology 7, 1-150

Hinde, R. 1982, *Ethology: Its Nature and Relations with Other Sciences*, New York/Oxford

Hinde, R. 1987, Can Nonhuman Primates help us understand Human Behavior, in: B. Smuts, D. Cheney, R. Seyfarth, R. Wrangham und T. Struhsaker (eds.): *Primate Societies*, Chicago

Hrdy, S. B. 1976, Care and Exploitation of Nonhuman Primate Infants by Conspecifics other than the Mother, in: J. Rosenblatt et al. (ed.), *Advances in the Study of Behaviour*, vol. 6, New York

Hrdy, S. B. 1977, *The Langurs of Abu*, Cambridge (Mass.)

Hückstedt, B. 1965, Experimentelle Untersuchungen zum "Kindchenschema", *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie* 12, 421-450

Itani, J. 1959, Paternal Care in the Wild Japanese Monkey, *Macaca fuscata fuscata*, *Primates* 2, 61-93

Karadimitriou, A. K. 1975, Ο ΙΚΕΤΗΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ, *Hellenica* 28, 29 -48 (frz. Rés.: 240)

Kopperschmidt, J. 1967, *Die Hikesie als dramatische Form*, Diss. Tübingen

Kuester, J. und Paul, A. 1986, Male-Infant Relationships in Semifree-Ranging Barbary Macaques (*Macaca sylvanus*) of Affenberg Salem/FRG: Testing the "Male Care" Hypothesis, *American Journal of Primatology* 10, 315-327

Kummer, H. 1957, Soziales Verhalten einer Mantelpavian-Gruppe, Beiheft 33 zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Bern

Kummer, H. 1967, Tripartite Relations in Hamadryas Baboonsin: S. A. Altmann (ed.), *Social communication among primates*, Chicago

Kummer, H. 1971, *Primate Societies*, Chicago

Kummer, H. 1992, *Weisse Affen am Roten Meer. Das soziale Leben der Wüstenpaviane*, München

Lang, M. L. 1967, Scapegoat Pausanias, *Classical Journal* 63, 79-85

Leclant, J. 1980, La "famille libyenne" au temple haut de Pépi 1er, in: *Livre du Centenaire IFAO*, 49 ff.

Lenardon, R. J. 1959, The Chronology of Themistocles' Ostracism and Exile, *Historia* 8, 23-48

Lenardon, R. J. 1961, Charon, Thucydides, and "Themistokles", *The Phoenix* 15, 28-40

- Letoublon, F. 1980, Le vocabulaire de supplication en grec. Performatif et dérivation délocutive, *Lingua* 52, 325-336
- J. Y. Lettvin, H. R. Maturana, W. S. McCulloch und W. H. Pitts, 1959, What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain, *Proc. IRE* 47
- Lloyd-Jones, H. 1983², *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London
- Lolling, H. G. 1881, *Mitteilungen aus Kleinasien*, I. Ehrendekrete aus Lampsakos, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes Athen* VI, 95-105
- Lorenz, K. 1942, Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5, 235-409
- Lorenz, K. 1950, *So kam der Mensch auf den Hund*, Wien
- Lorenz, K. 1963, *Das sogenannte Böse*, Wien
- Lorenz, K. 1978, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Wien
- Loth, J. 1923, Le mot désignant le genou au sens de génération chez les Celtes, les Germains, les Slaves, les Assyriens, *Revue Celtique* 40, 143-152
- Lumsden, C. J. & E. O. Wilson, 1981, *Genes, Mind and Culture*, Cambridge (Mass.)
- Lutz, T. 2000, *Tränen vergießen. Über die Kunst zu weinen*, Hamburg/Wien (Original: 1999, *Crying / – The Natural and Cultural History of Tears*)
- Martin, G. T. 1991, *The Hidden Tombs of Memphis*, London
- Mayrhofer, M. 1986, Lautlehre. Segmentale Phonologie des Indogermanischen, in: *Indogermanische Grammatik* (ed. J. Kurylowicz), Heidelberg 1986
- Maynard Smith, J. 1988, *Games, Sex and Evolution*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo (weitere Auflage unter dem Titel: "Did Darwin get it right?")
- McFarland, D. 1999³, *Animal Behaviour*, Harlow
- Meier, H. (ed.) 1988, *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, München
- Meiggs, R. 1972, *The Athenian Empire*, Oxford
- Meillet, A. 1926, Lat. *genuinus*, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* XXVII, 54-55
- Meringer, R. 1928, Spitze, Winkel, Knie im ursprünglichen Denken, *Wörter und Sachen* 11, S. 114-123

- Mitterauer, M. 1985, Diktat der Hormone? Zu den Bedingungen geschlechtstypischen Verhaltens aus historischer Sicht, in: Ehalt 1985, S. 63-91
- Neumann, G. 1965, Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst, Berlin
- Neumann, G.-H. 1979, Einführung in die Humanethologie, Heidelberg
- Nilsson, M. 1967³, Geschichte der Griechischen Religion
- Nussbaum, A. J. 1986, Head and Horn in Indo-European, (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft = Studies in Indo-European Language & Culture NF 2), Berlin
- Onians, R. B. 1951, The Origins of European Thought, Cambridge
- Packer, C. 1979 a, Inter-Troop Transfer and Inbreeding Avoidance in *Papio anubis*, *Animal Behaviour* 27, 1-36
- Packer, C. 1979 b, Male Dominance and Reproductive Activity in *Papio anubis*, *Animal Behaviour* 27, 37-46
- Packer, C. 1980, Male Care and Exploitation of Infants in *Papio anubis*, *Animal Behaviour* 28, 512-520
- Paul, A. 1998, Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten, Darmstadt
- Pedrick, V. 1982, Supplication in the Iliad and the Odyssey, *TAPhA* 112, S. 125-140
- Podlecki, J. 1966, The Political Background of Aeschylean Tragedy, Ann Arbor
- Podlecki, J. 1975, The Life of Themistocles, Montreal & London
- Pokorny, J. 1959, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern & München
- Polomé, E. 1972, Reflexes of Laryngeals in Indo-Iranian with special reference to the problem of the voiceless aspirates. in: *Saga og Språk. Studies in Language and Literature*, (ed. John Weinstock), Austin, S. 233-51
- Pötscher, H. 1992, Die Hikesie des letzten Ilias-Gesanges (Hom. Il. 24, 477 ff.), *WJA*, NF 18, S. 5-16
- Pötscher, H. 1994, Die Strukturen der Hikesie, *WS 107/108* (zugleich *ΣΦΑΙΡΟΣ* Festschrift Hans Schwabl) S. 51-75
- Pollak, L. 1900, Zwei Vasen aus der Werkstatt Hierons, Leipzig
- Popp, J. L. 1978 a, Male Baboons and Evolutionary Principles, Diss. Harvard Univ. (non vidi)

Popp, J. L. 1978 b, Kidnapping among Male Anubis Baboons in Masai Mara Reserve, Paper presented at Wenner-Gren Conference, Baboon Field Research: Myths and Models, NY (non vidi)

Popp, J. L. and De Vore, I. 1979, Aggressive Competition and Social Dominance Theory: Synopsis, in: D. A. Hamburg und E. K. McCown, The Great Apes, Menlo Park (CA)

Preller, L. und Robert, C. 1921, Griechische Mythologie III: Die Griechische Heldensage, Berlin

Pusey, A. E. & Packer, C. 1994, Infanticide in lions: consequences and counterstrategies, in: Parmigiani, S. & vom Saal, F. S. (eds.), Infanticide and Parental Care, Harwood, Chur, 277-299

Radt, S. 1985, Tragicorum Graecorum Fragmenta III: Aeschylus, Göttingen

Ransom, T. W. und Ransom, B. S. 1971, Adult Male-Infant Relations among Baboons (*Papio anubis*), *Folia primatologica* 16, 179-195

Reinhardt, K. 1960, Allegorie und Personifikation, in: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen

Rhodes, P. J. 1970, Thucydides on Pausanias and Themistocles, *Historia* 19, 387-400

Richards, I. A. & Ogden, R. G. 1923, *The Meaning of Meaning*, London

Rix, H. 1976, *Historische Grammatik des Griechischen*, Darmstadt

Robert, C. 1881, *Bild und Lied*, Berlin

Rodriguez de la Fuente, F. 1977, Der Wolf, in: Rodriguez de la Fuente, F. (ed.), *Fauna. Bd. VI Eurasien und Nordamerika (Holarktische Region)*, Lausanne, Kap. LXXXI, S. 279-300

Röhrich, L. 1967, *Gebärde, Metapher, Parodie*, Düsseldorf

Röhrich, L. 1991⁵, *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Freiburg-Basel-Wien

Saayman, G. S. 1971, Behaviour of the Adult Males in a Troop of Free-ranging Chacma Baboons (*Papio ursinus*), *Folia Primatologica* 15, 36-57

Sapolsky, R. M. 1983, Endocrine Aspects of Social Instability in the Olive Baboon (*Papio anubis*), *American Journal of Primatology* 5, 365-379

Schefold, K. 1964, *Frühgriechische Sagenbilder*, München

Schenkel, R. 1967, Submission: Its Features and Function in the Wolf and Dog, *Am. Zoologist* 7, 319-329

- Schlesinger, E. 1933, Die griechische Asylie, Giessen
- Schwyzler, E. 1939, Griechische Grammatik I, Allg. Teil: Lautlehre, Flexion, Wortbildung, München
- Séchan, L. 1926, Etudes sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique, Paris
- Servais, J. 1960, Les suppliants dans la "loi sacrée" de Cyrène, BCH 84, S. 112-147
- Severyns, A. 1963, Recherches sur la Chrestomathie de Proclus IV, *La Vita Homeri* et les sommaires du cycle, Paris
- Seyfarth, R. M. 1978, Social Relationships among Adult Male and Female Baboons, I. Behaviour during Consortship, *Behaviour* 64, 204-226
- Sibley, C. und Ahlquist, J. 1984, The Phylogeny of the Hominoid Primates, as indicated by DNA-DNA Hybridization, *J. Mol. Evol.* 20, 2-15
- Siep, L. 1993, Was ist Altruismus, in: Bayertz 1993 a
- Silk und Samuels, 1984, Triadic Interactions among *Macaca radiata*: Passports and Buffers, *American Journal of Primatology* 6, 373-376
- Sittl, C. 1890, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig
- Smith, E. O. und Pfeffer-Smith, P. G. 1982, Triadic Interactions in Captive Barbary Macaques (*Macaca sylvanus*, L 1758): "Agonistic Buffering?", *American Journal of Primatology* 2, 99-108
- Smith, E. O. und Whitten, P. L. 1988, Triadic Interactions in Savanna-dwelling Baboons, *International Journal of Primatology* 9, 409-424
- Smuts, B. B. 1985, Sex and Friendship in Baboons, Basel
- Sommer, V. 1984, Kindesmord bei Affen, *Bild der Wissenschaft* 10, S. 73-82
- Sommer, V. 1989, Die Affen, Hamburg
- Sommer, V. 1992, Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch, München
- Sommer, V. 1996, Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelaffen, München
- Sommer, V. & Ammann, K. 1998, Die grossen Menschenaffen. Die neue Sicht der Verhaltensforschung, München – Wien – Zürich

Stein, D. M. 1981, The nature and Function of Social Interactions between Infant and Adult Male Yellow Baboons (*Papio cynocephalus*), Diss. Univ. of Chicago (non vidi)

Stein, D. M. 1984, Ontogeny of Infant-Adult Male Relationships during the First Year of Life for Yellow Baboons (*Papio cynocephalus*), in: D. M. Taub (ed.), *Primate Paternalism*, New York

Stein, D. M. und Stacey, P. B. 1981, A Comparison of Infant-Adult Male Relations in a One-Male Group with those in a Multi-Male Group for Yellow Baboons (*Papio cynocephalus*), *Folia primatologica* 36, 264-276

Struhsaker, T. T. und Leland, L. 1987, Colobines: Infanticide by Adult Males, in: B. Smuts, D. Cheney, R. Seyfarth, R. Wrangham und T. Struhsaker (eds.): *Primate Societies*, Chicago

Strum, S. C. 1982, Agonistic Dominance in Male Baboons: An Alternate View, *International Journal of Primatology* 3, 175-202

Strum, S. C. 1983, Use of Females by Male Olive Baboons (*Papio anubis*), *American Journal of Primatology* 5, 93-109

Strum, S. C. 1984, Why Males use Infants, in: D. M. Taub (ed.), *Primate Paternalism*, New York

Strum, S. C. 1987, *Almost Human, A Journey into the World of Baboons*; dt. Uebersetzung: *Leben unter Pavianen, Fünfzehn Jahre in Kenia*; Wien u. Darmstadt 1990

Szlezák, T. 1990, Hikesie und Bitte in Euripides' "Medea", *Orientalia* 59, S. 280-297

Taub, D.M. 1980, Testing the "Agonistic Buffering" Hypothesis I. The Dynamics of Participation in the Triadic Interaction., *Behav. Ecol. Sociobiol.* 6, 187-197

Taub, D. M. 1984, Male Caretaking Behavior among Wild Barbary Macaques (*Macaca sylvanus*) in: D. M. Taub (ed.), *Primate Paternalism*, New York

Taub, D. M. und Redican, W. K. 1984, Adult Male-Infant Interactions in Old World Monkeys and Apes in: D. M. Taub (ed.), *Primate Paternalism*, New York

Thornhill, N. 1992, Evolutionsbiologie und historische Wissenschaften, in: Voland 1992 a, S. 216-238

Thornton, A. 1984, *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication*, Göttingen

Tinbergen, N. 1963, On the Aims and Methods of Ethology, *Z. Tierpsychol.* 20, 410-433

van Herten, J. 1934, *ΟΡΗΣΚΕΙΑ ΕΥΛΑΒΕΙΑ ΙΚΕΤΗΣ*, Amsterdam

Vater, F. 1835, Die Aleaden des Sophokles, Berlin

Vogel, F. 1984/85, Wir sind nicht die Sklaven unserer Gene, In: H. von Ditfurth (ed.), Mannheimer Forum 84/85, Mannheim, S. 61-113

Vogel, Ch. 1989, Vom Töten zum Mord, Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte, München und Wien

Vogel, Ch. & Voland, E. 1988, Evolution und Kultur. In: K. Immelmann, K. R. Scherer, C. Vogel und P. Schmooch (ed.) Psychobiologie - Grundlagen des Verhaltens, Stuttgart und New York, S. 101-130

Voland, E. (ed.) 1992 a: Fortpflanzung: Natur und Kultur im Wechselspiel, Frankfurt a. Main

Voland, E. 1992 b: Fortpflanzung: Natur und Kultur im Wechselspiel, in: Voland 1992 a, S. 347-366

Vogt, J. 1963, Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Nr. 8, 801-825

von Sachsen-Meiningen, F. 1960, Proskynesis in Iran; in Altheim, F. 1960, Geschichte der Hunnen 2, 125-166, Berlin

von Wilamowitz-Moellendorf, U. 1893, Aristoteles und Athen, Berlin

Waal, F. de 1982, Chimpanzee Politics, Baltimore & London

Waal, F. de 1989, Peacemaking among Primates, Cambridge (Mass.) & London

Waal, F. de 1996, Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Cambridge (Mass.) & London

Walde, A. und Hofmann, J. B. 1938⁵, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg

Westlake, H. D. 1977, Thucydides on Pausanias and Themistocles - A written Source, Classical Quarterly 27, 95-110

Whiten, A. und Rumsey, T. J. 1973, "Agonistic Buffering" in the Wild Barbary Macaque, *Macaca sylvana* L. , Primates 14, 421-425

Whitten, P. L. 1987, Infants and Adult Males, in: B. Smuts, D. Cheney, R. Seyfarth, R. Wrangham und T. Struhsaker (eds.): Primate Societies, Chicago

Wickler, W. 1969, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe, München

Wilson, E. O. 1975, Sociobiology: The New Synthesis, Cambridge (Mass.)

Wilson, N. G. 1975, *Scholia in Aristophanem I, I B : Scholia in Aristophanis Acharnenses*, Groningen

Winter, W. 1965, Armenian evidence, in W. Winter (ed.), *Evidence for Laryngeals* (*Janua linguarum, Series maior* 11), Den Haag, S. 100-115

Winter, W. 1980, Oind. máhi: Gk méga 'great' reconsidered, in: *American, Indian and Indoeuropean Studies, Papers in Honor of M. S. Beeler*, ed. by K. klar, M. Langdon, S. Silver, (=Trends in Linguistics, Studies and Monographs 16), S. 487-495

Zihlman, A. L. 1986, *Die Rekonstruktion der Evolution des Menschen*, Mannheimer Forum 85/86, S. 141-209

Zimen, E. 1990, *Der Wolf. Verhalten, Ökologie und Mythos*, München

Abkürzungen

ABV : Beazley, J. D. 1956, Attic Black-Figure Vase-Painters, Oxford

ANEP: Pritchard, J. B.(ed.) 1969², The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton

ANET: Pritchard, J. B.(ed.) 1969, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton

ARV² : Beazley, J. D. 1963, Attic Red-Figure Vase-Painters, Oxford

Para : Beazley, J. D. 1971, Paralipomena, Oxford

Der Kleine Pauly : Ziegler, K. und Sontheimer W. (ed.) 1975, Der kleine Pauly, Lexikon der Antike, München

LIMC : Boardman, J. et al (ed.), 1981 - ...; Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich und München

Roscher: Roscher, W. H. (ed.) 1884-1937, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig

RE : Wissowa, G.; Ziegler, K. et al. (ed.), 1894 -1978, Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, München

A. GRUNDLAGEN

A. 1. Zur Methodik

A. 1. I. Methodologische Überlegungen zur ethologischen Untersuchung menschlichen Verhaltens

Was im folgenden versucht werden soll, ist eine Begründung für die Wahl des vorliegenden Forschungsansatzes zur Erklärung altgriechischer Rituale, einer Erklärung auf ethologischer Grundlage. Wenn diese methodologischen Überlegungen hier einen so breiten Raum einnehmen, obwohl keine grundsätzlich neue Methode vorgeschlagen wird, sondern lediglich die Anwendung von Methoden der vergleichenden Verhaltensforschung auf den Menschen - was von I. Eibl-Eibesfeldt nun schon seit über 40 Jahren vordemonstriert wird - so sind dafür Schwierigkeiten im Spannungsfeld zwischen biologischer und geisteswissenschaftlicher Menschenforschung verantwortlich, die es bis heute auf diesem Feld nur in sehr geringem Mass zu einem fruchtbaren Austausch haben kommen lassen. Die Forscher, die das menschliche Verhalten mit den Methoden der Verhaltensforschung untersuchen, sind immer noch zum ganz überwiegenden Teil Biologen; ein grosser Teil derjenigen, die sich als "Gesellschafts-" oder "Kulturwissenschaftler" definieren, steht jedem Versuch einer biologischen Erklärung menschlichen Verhaltens misstrauisch bis feindselig gegenüber. Auch wenn dafür oft ideologische Vorurteile¹, die einer rationalen Kritik kaum zugänglich sein dürften, verantwortlich sind, scheint der Austausch doch manchmal auch einfach an "Verständigungsschwierigkeiten" zu scheitern. Zum einen sind für die Verhaltensforscher auf Grund ihrer "biologischen" Herkunft gewisse Teile ihrer Methode so selbstverständlich, dass sie kaum einer Erläuterung, geschweige denn einer Rechtfertigung zu bedürfen scheinen. Dazu kommt, dass ihnen oft das Gefühl dafür zu fehlen scheint, welche Punkte ihrer Theorien und Methoden für ein nicht naturwissenschaftlich ausgerichtetes Publikum schwerer zu verstehen sind. In der

¹ Diese fassen natürlich i. a. auf der unheilvollen Rolle sozialdarwinistischer Vorstellungen v. a. in der Zeit des "Dritten Reichs" und sind insofern erklärbar. Insbesondere Konrad Lorenz, der sich einiger karrierefördernder Kniefälle vor den Nazis schuldig machte, wird deshalb postum noch heute angefeindet, auch wenn sein Werk - von einigen eugenischen Verirrungen abgesehen - mit deren Geisteswelt nichts gemeinsam hat. Sein Schüler Eibl-Eibesfeldt wird, weil er Tendenzen zu Xenophobie für angeboren hält, von Leuten, die seine wissenschaftlichen Publikationen noch nicht einmal kennen, pauschal als Rassist und Neonazi verunglimpft. Das ist geradezu absurd bei jemandem, der nicht nur sein Lebenswerk der Erforschung fremder Völker und Kulturen gewidmet hat (die er seit den 60er Jahren z. T. unter äusserst schwierigen Bedingungen aufsuchte), sondern sich auch immer für den Schutz bedrohter Völker eingesetzt hat.

angelsächsischen Soziobiologie ist ausserdem die Tendenz verbreitet, zumindest in Werken für das breite Publikum den Leser lieber mit eingängigen, aber missverständlichen Formulierungen² zu fesseln, als mit einem weniger plastischen und metaphorischen, dafür aber eindeutigeren Stil die Langeweile des Lesers zu riskieren, so z. B. bei R. Dawkins, dem wohl bekanntesten europäischen Exponenten dieser Richtung. Andere, insbesondere deutsche Soziobiologen neigten (v. a. in den 80er Jahren) zu extremen Formulierungen, um sich durch die möglichst scharfe Ablehnung von Thesen K. Lorenz' gegenüber dem noch sehr präsenten "Übervater" profilieren zu können. Auf der anderen Seite ist jedoch festzustellen, dass gerade Geisteswissenschaftler, die sich "kritisch" mit dem Thema befassen, oft die wichtigsten Konzepte der Evolutionstheorie in ihrer heutigen, neodarwinistischen Form nicht kennen, weshalb ihnen schon die Grundlage für ihre Kritik fehlt.

Nur ein Beispiel: Oft wird Biologen vorgeworfen, ihre Aussagen mit Finalkonstruktionen ("um ... zu") unterstellten der Evolution, den besprochenen Lebewesen oder gar deren Genen Intentionalität (bzw. Teleologie), was dem "mechanistischen" Weltbild der Biologen widerspreche.³ Offensichtlich ist den Kritikern der von Pittendrigh stammende, wichtige Begriff der Teleonomie, den im deutschen Sprachraum K. Lorenz immer wieder erläutert hat, völlig unbekannt. Wenn ein Soziobiologe den Begriff nicht erst erwähnt, bevor er Finalsätze verwendet (vgl. aber Dawkins 1982), so heisst das nur, dass ihm das Konzept so selbstverständlich ist, dass er eine Erklärung nicht für nötig hält.

Zur Erläuterung zitiere ich kurz K. Lorenz (1978): "Wenn wir fragen: "Wozu hat die Katze spitze krumme einziehbare Krallen?" und darauf kurz antworten: "zum Mäusefangen", so bedeutet diese Frage keineswegs ein Bekenntnis zu einer dem Universum und der organischen Evolution innewohnenden Zweckgerichtetheit. Sie ist vielmehr eine Abkürzung der Frage "Welche besondere Leistung ist es, deren Arterhaltungswert⁴ den katzenartigen Raubtieren (*Felidae*) diese Form von Krallen angezüchtet hat?" Colin Pittendrigh hat diese Betrachtungsweise der arterhaltenden

² Die berühmteste ist natürlich das "selfish gene" von Dawkins.

³ So z. B. Bayertz (1993b), S. 153 : "Nun zeigt allerdings bereits eine flüchtige Lektüre soziobiologischer Texte, dass diese - dem "mechanistischen" Erklärungsideal zum Trotz - durchweg in einem hochgradig intentional verseuchten Vokabular formuliert werden. Allenthalben ist die Rede davon, dass Menschen (und auch Tiere) dies oder jenes tun, *um* ihre fitness zu erhöhen oder *um* ihre Gene zu vervielfältigen." Im weiteren führt Bayertz dann noch aus, dieser "Fehler" der Soziobiologie folge unmittelbar aus ihrer Interpretation tierischen Verhaltens als Strategien im Rahmen der Spieltheorie, und wirft den Soziobiologen vor, tierisches Verhalten anthropomorph zu deuten. Alle hier vorliegenden Irrtümer, z. B. zur Spieltheorie, zu korrigieren, würde zu viel Raum erfordern. Auch soziobiologische Publikationen verdienen eine gründliche Auseinandersetzung statt "flüchtiger Lektüre", die nur darauf zielt, sie per "Sprachkritik" zu diskreditieren.

⁴ Soziobiologen würden schreiben: "Selektionsvorteil", da Lorenz' "Arterhaltung" zu Recht als überholtes Konzept gilt.

Zweckmässigkeit als *Teleonomie* bezeichnet, um sie von einer mystischen *Teleologie* so scharf zu unterscheiden, wie man heute die Astronomie von der Astrologie trennt.”

Selbstverständlich bezieht sich dieses Konzept genauso auf die Zweckmässigkeit des Verhaltens wie auf diejenige des Körperbaus. Eine solche teleonome Zweckmässigkeit oder Finalität lässt sich immer in Begriffen rein mechanischer Kausalität ausdrücken, was letztlich den Kern von Darwins Evolutionstheorie darstellt.⁵ Es ist also festzuhalten, dass die “um zu-Sätze” der Biologen, auch wo sie sich auf tierisches Verhalten beziehen, keineswegs Tieren irgendwelche Intentionen unterstellen, sondern die teleonome Zweckmässigkeit eines Verhaltens unter dem Aspekt eines Gewinns an Darwinscher “fitness” konstatieren.⁶

Die Frage, ob (und wenn ja, in welchem Ausmass) höhere Tiere die Fähigkeit haben, das Resultat ihrer Handlungen in ihrer Vorstellung vorwegzunehmen – die entscheidende Voraussetzung dafür, dass wir von “Intentionalität” sprechen können – ist davon selbstverständlich vollständig getrennt zu betrachten und liegt auf einer völlig anderen Ebene.⁷

Weiter werden in der geisteswissenschaftlichen “Kritik” oft verschiedene Ansätze der Verhaltensforschung in einen Topf geworfen, grundlegende Begriffe aus verschiedenen Gebieten der Biologie werden verwendet, ohne dass man sich deren Bedeutungen, bzw. die dahinter stehenden Konzepte klar gemacht hätte, umfangreiche Polemiken beruhen oft lediglich auf einem einzigen anfänglichen Missverständnis. Es kann im folgenden also nicht eine allseitige Absicherung des Forschungsansatzes das Ziel sein, sondern nur die Klärung einiger Fragen, die gerade bei der Anwendung des ethologischen Ansatzes auf den Menschen immer wieder zu Missverständnissen führen.

A. 1. II. Die vorgeschlagene Methode nach der “Klassischen Ethologie” Eibl-Eibesfeldts

Basis für die Ethologie oder biologische Verhaltensforschung ist Darwins Evolutionstheorie. Diese abzulehnen bedeutet, die gesamte wissenschaftliche Biologie abzulehnen. Ich werde daher die Evolutionstheorie als Ganzes hier nicht diskutieren: Es gibt genügend allgemein gehaltene Einführungen.⁸

⁵ Das erkannte z. B. Engels, nach dem Darwin die Teleologie endgültig “kaputtgemacht” hat.

⁶ Wenn also z. B. eine Löwin die Jungen ihrer Schwester säugt, “um so ihre Gene zu vervielfältigen”, wird weder ihr noch der Evolution noch den Genen irgendeine Intention unterstellt, da die Zweckmässigkeit des Verhaltens das Resultat eines mechanischen Prozesses von Mutation und Selektion ist.

⁷ vgl zu dieser Frage (bzgl. Menschenaffen) die Bücher von F. de Waal.

⁸ z. B. Dawkins (1986)

Damit Evolution im Darwin'schen Sinn überhaupt stattfinden kann, muss das zu evoluiierende Charakteristikum eine genetische Grundlage haben: Es muss genetische Varianz vorliegen, aus der dann bestimmte Gene von der "natürlichen Selektion" ausgelesen werden. Natürlich erforscht die Ethologie auch umwelt-induzierte Verhaltensweisen und Verhaltensänderungen (sprich: Lernvorgänge), beim Menschen in Konkurrenz v. a. mit bestimmten Bereichen der Psychologie. Zur Erforschung angeborenen Verhaltens bietet dagegen allein die Ethologie einen Zugang.

Um ein bestimmtes Verhalten als evolutionäre Anpassung deuten zu können, müssen wir also eine genetische Grundlage dafür postulieren. Im Gegenzug dürfen wir allerdings i. a. bei Vorliegen einer angeborenen Verhaltensweise auch vermuten, dass es sich um eine evolutionäre Anpassung handelt. Dies bedeutet zwar, dass die Verhaltensweise in der Evolution als Anpassung an eine gegebene Umwelt zustande gekommen ist, jedoch nicht, dass sie notwendigerweise das optimale Verhalten darstellt. Sub-optimale Verhaltensweisen können z. B. in einer früheren Umwelt adaptiv gewesen sein, in der heute vom Menschen radikal umgeformten dagegen nicht mehr. Dies betrifft selbstverständlich am ehesten das Verhalten des Menschen selbst.

Die erste wichtige Frage für meinen Forschungsansatz lautet nun:

Wann erscheint es als angebracht, für ein bestimmtes Verhalten eine genetische Grundlage anzunehmen und dementsprechend nach einer ethologischen Erklärung im Sinn einer evolutionären Anpassung zu suchen?

A. 1. II. 1. Interkulturelle Konstanz

Ein Hinweis auf eine genetische Grundlage für ein bestimmtes Verhalten liegt sicher vor, wenn das betreffende Verhalten interkulturell sehr weit verbreitet ist, möglichst in allen Kulturen, auf jeden Fall aber bei Völkern, die schon lange ohne Kontakt mit einander leben.⁹ Für solche Verhaltensmuster hat Eibl-Eibesfeldt die Bezeichnung

⁹ Kulturvergleichende Ansätze haben selbstverständlich in den Humanwissenschaften eine lange Tradition. Es handelt sich bei der hier vorgestellten aber um eine völlig andere Methode. Die humanwissenschaftlichen Ansätze lassen sich, grob gesagt, in drei Gruppen einteilen: Zum einen gibt es diejenigen, die nach einem diffusionistischen Erklärungsmodell versuchen, durch Kulturenvergleich die Ursprünge und die allmähliche Ausbreitung kultureller Errungenschaften zu erhellen. Als wegen seines geographisch wie historisch zu ehrgeizigen Ziels gescheiterter Versuch wäre hier die Kulturkreislehre zu erwähnen. In einem wesentlich enger gesteckten Rahmen bemüht man sich in der z. B. in der indogermanistischen "Wörter-und-Sachen-Forschung" darum, den Sprachvergleich zur Rekonstruktion nicht nur einer Sprache, sondern auch einer Kultur nutzbar zu machen. Solche "kultur-phylogenetischen" (d. h. der Ermittlung von kulturellen "Stammbäumen"

„Universalien“ geprägt. Ein angeborenes Verhalten muss nicht in allen Kulturen nachweisbar sein, denn es kann z. B. durch kulturelle Einflüsse auch unterdrückt oder in seinem Umfang beschränkt werden. Es kann ausserdem in seiner Bindung an spezifische Situationen oder Bezugspersonen kulturellen Einflüssen unterliegen. Kriterien dafür, dass dennoch kulturunabhängig dasselbe Verhalten vorliegt, sind für Eibl-Eibesfeldt: (sc. gleichbleibender) „Kontext, Spezifität und Gleichförmigkeit über

dienenden) Ansätze sind i. a. dort sinnvoll, wo wir von einem historisch wie auch geographisch begrenzten Rahmen ausgehen können, in dem Kontakte sinnvollerweise vorausgesetzt werden können.

Zum andern gibt es die Gruppe der Ansätze, die von der Analyse der Funktionen von sozialen Systemen ausgehen. Bei ihnen dient der Kulturenvergleich nicht der Untersuchung von "kulturphylogenetischen" Zusammenhängen, sondern der Erarbeitung von Modellen, in deren Kontext eine Erscheinung funktional durch eine andere vorgegeben wird. Bei diesen Ansätzen gilt i. a. der Grundsatz, dass sie umso aussagekräftiger sind, je konkreter sie sich auf funktionale Zusammenhänge beziehen, die in einer Gesellschaft wie der anderen zur Ausprägung ähnlicher Verhältnisse führten. Je allgemeiner dagegen die logischen Schemata werden, umso mehr nähern sie sich der nächsten Gruppe, dem Strukturalismus.

Die dritte Gruppe, mit der vorherigen nah verwandt und z. T. in sie übergehend, ist die der strukturalistischen Ansätze, die versucht durch den Kulturenvergleich zu strukturellen Modellen von allgemeiner Bedeutung zu kommen. Dahinter steht die Vorstellung, allgemeine Strukturen des menschlichen Geistes ausfindig zu machen. In diesen ist eine Position im jeweiligen Modell gemäss der Allgemeingültigkeit mentaler Strukturen durch eine andere bestimmt. Der Formalismus der Modelle verrät uns nun aber nichts mehr über die "Bedeutungen" der einzelnen Positionen. Wir mögen uns daran erfreuen, dass der menschliche Geist, wie es scheint, die Welt überall in gleichen Strukturen ordnet, doch warum es ausgerechnet diese Strukturen sein müssen, ist eine Frage, die über das grundsätzlich ahistorische Denken des Strukturalismus hinausgeht. Genau diese Frage führte schon Burkert zur Biologie als dem Gebiet, auf das sich Sinn-Zuschreibungen für solche allgemein-menschlichen Strukturen letztlich beziehen müssen. (cf. W. Burkert 1979, Kap. 1: "The Organization of Myth"). Die Antwort liegt in Lorenz' (1942) grundlegender Erkenntnis, dass die "a priori" des menschlichen Verstandes "a posteriori" der Evolution sind. Während wir die vom Strukturalismus aufgedeckten allgemein-menschlichen Eigenheiten also als Konsequenz und Formalisierung biologischer Universalien grundlegender erklären können, müssen wir versuchen, kulturübergreifende Gemeinsamkeiten, die durch "kulturphylogenetische" Zusammenhänge (im Rahmen diffusionistischer Modelle) oder durch funktionale Parallelen (ein Biologe würde von "Konvergenz" sprechen) bedingt sind, aus unserem Material auszuschliessen. Dies versucht Eibl-Eibesfeldt bei seinen vergleichenden Langzeitstudien verschiedener traditioneller Kulturen in erster Linie damit, dass er dabei solche Kulturen auswählt, die einerseits seit langem von einander isoliert sind, andererseits aber möglichst verschiedene Subsistenzweisen und möglichst unterschiedliche Gesellschaftssysteme umfassen. (Buschleute: "altsteinzeitliche" Jäger und Sammler, in "egalitären" Kleingruppen lebend, Ideale der Friedfertigkeit; Yanomami: Pflanze und Jäger, in Dörfern mit Häuptlingen organisiert, sehr kriegerisch; Eipo: "jungsteinzeitliche" Pflanze, in Dörfern lebend, kriegsführend; Himba: Hirten, hierarchische Stammesorganisation, kriegerisch; Trobriander: Gartenbauern und Fischer; Bali: eine nichtwestliche Bauernkultur).

Im Gegensatz zu Eibl-Eibesfeldt kann ich hier keine Langzeit-Vergleichsstudien vorlegen und das Material, aus dem ich meine Thesen belegen kann, ist mehr oder weniger zufällig zusammengekommen. Jedoch abgesehen vom Material aus unserer Kultur (und ihren Vorläufern), das natürlich überreichlich vertreten ist, stellt gerade die Zufälligkeit der Auswahl einen Vorteil dar, da sie tatsächlich zu einer Repräsentation von verschiedensten Zeugnissen ohne kulturelle Verbindung oder funktionale Parallelen geführt hat (was, soweit als möglich, natürlich nachgeprüft werden musste.)

Ein solcher Ansatz kann überhaupt nur entweder wie Eibl-Eibesfeldt an sorgfältig ausgewählten Kulturen vergleichende Langzeitstudien betreiben, oder eben zufälliges Material zusammentragen, da eine Suche über diffusionistische Entwicklungen oder funktionale Entsprechungen eben genau zum falschen Material führt, und eine Materialsammlung, die nicht diesen Kriterien entspricht, abgesehen von Eibl-Eibesfeldt, überhaupt nicht existiert.

die Kulturen.“ Eibl-Eibesfeldt (1987⁷, S. 683:) räumt ein, dass weit verbreitetes Verhalten auch aus funktionalen Gründen identisch sein kann und dann nicht angeboren zu sein braucht (z. B. sind irgendwelche stereotypen Bewegungen beim Töpfern vielleicht eher durch konstante Materialeigenschaften des Tons verursacht.) Zuerst sollte man also versuchen, solche funktional bedingte Stereotypen auszuschliessen.

Am besten dazu geeignet sind natürlich von allen Universalien die zur Kommunikation dienenden, zu denen in erster Linie die "Ausdrucksbewegungen"¹⁰ zu zählen sind. Denn hier sind Form und Bedeutung (oder Ausdruck und Inhalt) des Zeichens von einander unabhängig, genau wie bei Wörtern einer Sprache. Bei rein konventionellen Zeichen ist deshalb mit zunehmender kultureller Entfernung eine zunehmende Divergenz zu erwarten, genau wie bei verwandten Sprachen, da sie keinen "funktionalen" Zwängen unterworfen sind.¹¹ Infolgedessen können wir hier bei interkultureller Konstanz des Verhaltens eine genetische Grundlage vermuten.

Für einen "reinen Kulturwissenschaftler", wie z. B. Eco, ist der Gebrauch von Zeichen immer konventionell, d. h. willkürlich (cf. Eco, 1972). Daraus folgt: Die weite Verbreitung von Phänomenen mit Zeichencharakter (d. h. einer deutlich zu trennenden Ausdrucks- und Inhaltsseite) in interkulturell konstanter Form ohne kulturelle Kontakte ist durch die "reinen Kulturwissenschaften" prinzipiell nicht erklärbar. Der Erklärungsanspruch des biologischen Ansatzes beschränkt sich allerdings nicht auf Phänomene mit Zeichencharakter; in der vorliegenden Arbeit werden jedoch nur solche untersucht, was sich auch auf die Darlegungen zur Methodik ausgewirkt hat.

A. 1. II. 2. Interspezifische Verbreitung

Zusätzlich zur interkulturellen Verbreitung kann auch ein möglicherweise "entsprechendes" Verhalten bei Tieren ein Indiz für eine genetische Grundlage der untersuchten Verhaltensweise beim Menschen sein. Gerade beim Verhalten ist es nicht selbstverständlich, sondern im Gegenteil ein erklärungsbedürftiges Phänomen, wenn sich dieselbe Kombination von Form und Bedeutung (Ausdrucksgebärden)

¹⁰ Andere Universalien, die zur Kommunikation dienen, wären z. B. von der Paralinguistik untersuchte Zeichen wie Sprachmelodie und Satzrhythmus, die zu einem grossen Teil auch von Personen, die die Sprache nicht beherrschen, richtig verstanden werden können (cf. die Studie von Sedlacek und Sychra 1963, zitiert bei Doermer-Tramitz 1990, Eibl-Eibesfeldt 1986²)

¹¹ In Analogie z. B. zu einer Verteilung auf Grund von Diffusionsvorgängen: Eine "zufällige" Übereinstimmung in der Form rein konventioneller Zeichen (zwischen Kulturen ohne Kontakt) ist so unwahrscheinlich wie der Vorgang, dass sich einmal aufgelöster Zucker plötzlich wieder in meiner Tasse zur Würfelform zusammenfügt.

oder von Form und Funktion (funktionale Verhaltensweisen) **interspezifisch**, zwischen verschiedenen Arten, entspricht. Sei nun das betreffende Verhalten bei einer Tierart mit dem beim Menschen untersuchten **homolog** (d. h. stammesgeschichtlich direkt verwandt, schon beim gemeinsamen Vorfahren vorhanden) oder **konvergent** (d. h. unabhängig im Lauf der Evolution mehrfach unter ähnlichem Selektionsdruck entwickelt), es kann auf alle Fälle zur Erklärung menschlichen Verhaltens beitragen, da es uns dabei ja um **Prinzipien** des Verhaltens gehen muss, nicht um den Vergleich einzelner Verhaltensweisen. Wie Hinde (1982, 1987) darlegt, ist es nicht angebracht, einfach einzelne Verhaltensweisen beim Menschen mit denen bei irgendwelchen Primaten zu vergleichen: Einerseits liesse sich bei der Vielzahl der Primatenarten immer irgendwo ein mehr oder weniger ähnliches Verhalten finden; andererseits aber ist jede Art als Ganzes an ihre ökologische Nische in einer Weise angepasst, die es unmöglich macht, in ihr ein Modell für eine andere zu sehen. "The characters of each species form an adaptive complex which hinders the use of any one as model for man." Im folgenden wird deshalb eine Art des Vergleichs angestrebt, die auch Hinde erfolgversprechend scheint. Dabei wird versucht, aus einer ganzen Gruppe von Arten diesen gemeinsame Prinzipien von Verhaltensweisen bestimmter Funktionen auszusondern und diese mit den ihnen funktional entsprechenden beim Menschen zu vergleichen. Wo es nun im folgenden um die Bestandteile der griechischen "Normal-Hikesie" geht, sind diese Prinzipien meist an allen Primaten zu erkennen (wenn nicht sogar an allen höheren Wirbeltieren), die "Telephos-Hikesie" dagegen wird mit einer bei mehreren Arten der Tribus *Papionini* verschieden ausgeprägten Verhaltensweise verglichen, deren Prinzip allerdings klar zu sein scheint: dem sog. "agonistic buffering". Der Vergleich mit dem Menschen ist m. E. auch hier angebracht, da der funktionale Kontext des Verhaltens, derjenige von Aggression, Dominanz und Submission, gerade der ist, in dem z. B. Kummer (1971) eine besondere Ähnlichkeit des "group styles" von Makaken- und Paviangruppen zum Menschen ausmachte (cf . dazu das Kapitel A. 3. II: "Warum gerade Paviane?").

A. 1. II. 3. Emotionale Intensität

Nach Lumsden & Wilson (1981), S. 20 und H. v. Dittfurth (1976) ist auch emotionale Intensität ein weiteres Kriterium für eine angeborene Reaktion:

Dies ist aus folgenden Gründen sicher eine vernünftige Annahme:

- Verschiedene Emotionen sind stammesgeschichtlich sehr alt, z. B. die Aggression. Solche Emotionen sind in Hirnregionen lokalisiert, die schon bei Reptilien zu erkennen sind.

- Die Emotionen selbst sind nicht lehrbar: ein Gefühl ist nicht vermittelbar: dass wir es bei verbaler oder nonverbaler Information selbst nach-empfinden können, setzt die (angeborene) Emotionalität schon voraus.

Problematisch an der Verwendung der emotionalen Intensität als Kriterium für angeborene Reaktionen sind allerdings folgende Umstände:

- Die Emotion ist primär nur der Introspektion zugänglich und deshalb auch nicht zu "messen", bzw. zu operationalisieren (ein sprachlich formulierter Informationsaustausch darüber läuft schon wieder über sprachliche, d. h. kulturelle Konzepte).

- Die operationalisierbaren und damit "messbaren" Ausdrucksweisen sind gerade in ihrer Intensität oft kulturell überformt (Unterdrückung/Übertreibung): Als Beispiele zu nennen wären die Klageweiber versch. mediterraner Kulturen im Vergleich zum Stereotyp des englischen Gentleman ("stiff upper lip").

- Auch rein kulturell tradierte Vorstellungen können u. U. enorme Emotionen auslösen. Anscheinend findet direkte Ankoppelung von kulturellen Konzepten – z. B. die "Ehre" in verschiedenen Kulturen – an uralte Emotionen schon in sehr früher Sozialisation statt.¹²

Wir sollten daraus die praktische Folgerung ziehen: Oft dient die emotionale Intensität eher als Hinweis denn als Nachweis einer genetischen Grundlage.

A. 1. II. 4 Ungenügende "kulturelle" Erklärungen

Eine genetische Grundlage eines Verhaltens ist v. a. auch dann zu vermuten, wenn die **Versuche einer im strengen Sinn historischen oder funktionalen Ableitung** aus den Gegebenheiten der spezifischen Umwelt (Kultur, Gesellschaft, soziale Schicht oder noch engere Einheiten) bis jetzt **nicht gelungen** sind oder wenig aussichtsreich erscheinen. Dieses Kriterium ist notwendigerweise sehr subjektiv und deshalb nicht so sehr als wissenschaftlich beweiskräftiges Argument, sondern vielmehr als heuristisches Prinzip anzusehen.

Es ist jedoch in diesem Zusammenhang interessant, dass die für den ethologischen Ansatz interessanten Verhaltensweisen meist gerade diejenigen sind, für die bis jetzt

¹² Ein Beispiel: "Wer eure Heimat beleidigt, beleidigt eure Mutter." Mit solchen Slogans wird eine kulturelle Abstraktion angekoppelt an eine – psychologisch-ethologisch vorgegebene – primäre Bezugsperson.

gar **keine kulturwissenschaftlichen Erklärungen** vorliegen. Dies dürfte meist darauf zurückzuführen sein, dass die betreffenden Verhaltensweisen so **„selbstverständlich“** erscheinen (und es gemäss dem Postulat des ethologischen Ansatzes eben auch sind). So bedarf es schon einiger Reflexion, um z. B. auch nur die Frage zu stellen: „Warum wirft sich jemand zu Boden, der sich ergeben will.“ Das betreffende Bild ist uns so selbstverständlich, dass „sich unterwerfen“ in unserer wie auch in vielen anderen Sprachen eben genau das bedeutet, wofür die Ausdrucksbewegung eigentlich das Zeichen ist.¹³ Würde das Zeichen lediglich auf Konvention beruhen, könnte man „sich ergeben“ auch z. B. mit drei Luftsprüngen ausdrücken.

A. 1. III. Ethologische versus „kulturelle“ Erklärung

Noch eine kurze Bemerkung zum Verhältnis zwischen einer ethologisch ausgerichteten Analyse der identischen (angeborenen) Grundlagen eines bei verschiedenen Ethnien vergleichend untersuchten Verhaltens und einer „kulturwissenschaftlichen“ Interpretation der Ausprägung dieses Verhaltens in einer einzelnen Kultur: Die ethologische Erklärung argumentiert grundsätzlich auf einer anderen Ebene als die kulturelle, nämlich auf der phylogenetischen im Gegensatz zur ontogenetischen, bzw. zur historischen. Deshalb schliessen sich Erklärungen auf beiden Ebenen i. a. nicht aus, sondern sind vielmehr als notwendige Ergänzungen zu einander anzusehen. Auch wird der evolutionsbiologische Ansatz im folgenden keineswegs als „übergeordnet“ oder als „Letztbegründung“¹⁴ verstanden, sondern steht dem „kulturellen“ (psychologischen, historische, sozialen, etc.) gleichberechtigt gegenüber, ist ihm jedoch logisch wie auch zeitlich „vorgeordnet“. Dies bedingt selbstverständlich für keinen „Kulturwissenschaftler“ ein intensives Studium der Ethologie, so wenig wie vom Mediaevisten eine akribische Kenntnis der antiken Geschichte verlangt werden kann. Doch wäre es wünschenswert, dass wenigstens die allgemeineren Erkenntnisse der Verhaltensforschung soweit als möglich zur Kenntnis genommen würden. Eine geistige Begegnung wäre sicher lohnender als eine ideologisch begründete Ausgrenzung.

¹³ Die entsprechenden Bilder lassen sich im Alten Ägypten wie auch im Vorderen Orient massenhaft nachweisen, für Ägypten "offizielle" Darstellungen an Tempeln, vgl. z. B. ANEP S. 110, Abb. 331 (vom Tempel von Karnak, Darstellung der Zeit Sethos' I., 1290 – 1279 v. Chr.) wie auch Darstellungen in zahllosen Privatgräbern, z. B. dem Privatgrab des späteren Pharao Haremhab (1305 – 1292 v. Chr.) in Memphis (Martin, 1991, S. 76 f.)

¹⁴ Ein mir ohnehin verdächtiger Begriff: Wo ist das „Ende“ einer Begründung anzusetzen?

A. 1. IV. Einwände gegen diesen Ansatz

A. 1. IV. 1 Warum nur "Indizien" oder Probabilitätsargumente statt Beweise für die genetische Grundlage ?

Ein Verhaltensgenetiker könnte z. B. einwenden:

Warum werden hier nun lediglich die oben angeführten "Indizien" oder Probabilitätsargumente vorgebracht, statt die genetische Grundlage tatsächlich zu beweisen?

Der direkte Beweis der genetischen Grundlage eines Verhaltens verlangt einerseits Verhaltens-, andererseits Vererbungsexperimente.

Ein Beispiel: Wir nehmen an, dass in einer Population von Mäusen die verschieden stark ausgeprägte Fähigkeit, sich in Labyrinthen zurechtzufinden, mindestens z. T. genetisch bedingt ist. Um dies zu beweisen, werden wir zuerst im Experiment diejenigen Individuen identifizieren, die sich gut zurechtfinden, und diejenigen, die sich schlecht zurechtfinden. Aus diesen Extremen versuchen wir 2 reine Stämme zu züchten, deren Nachkommen sich im Durchschnitt signifikant in dieser Fähigkeit unterscheiden. Um nun einen Einfluss der Umwelt auszuschliessen, werden wir Neugeborene zwischen diesen beiden Stämmen austauschen (natürlich mit Kontroll-Austausch zwischen Gruppen, die sich in ihrer Orientierungsfähigkeit nicht unterscheiden). Sollte keine genetische Grundlage vorhanden sein, werden sich die ausgetauschten Tiere voll und ganz ihren Pflegeeltern angleichen, im anderen Fall müssen wir von einer genetischen Grundlage ausgehen. Das Experiment wurde (Eibl-Eibesfeldt 1987⁷) von R. C. Tryon an Ratten durchgeführt.

Wollten wir entsprechende Experimente am Menschen verlangen, so würden sich verschiedene Probleme ergeben:

Zum einen sind genetische Experimente am Menschen (z. B. Züchtungs-, bzw. Kreuzungs-Experimente, aber auch planmässig getrennte Aufzucht von verwandten Individuen zum Ausschluss gleichartiger Umwelt-Erfahrungen) aus ethischen Gründen nicht durchführbar,¹⁵ so dass wir nie etwas Sicheres über die Gene der von uns beobachteten Personen wissen. Im Gegensatz z. B. zu Genen für körperliche Defekte haben wir auch kaum Möglichkeiten, durch Aufzeichnungen über die Vorfahren des beobachteten Individuums Rückschlüsse auf dessen Gene zu ziehen (wie es bei einer genetischen Beratung bezüglich Erbkrankheiten gemacht wird), da solche Aufzeichnungen über Verhaltensdispositionen von Vorfahren i. a. kaum

¹⁵ Solche Experimente wären auch aus Zeitgründen (Generationenfolge von ca. 25 Jahren!) impraktikabel.

vorliegen. Forschungen an frühzeitig getrennten Zwillingspaaren können hier Aufschluss geben, doch sind solche selten und schwer zu finden.¹⁶

Ebenso könnten manche Verhaltensweisen, die ja gezielt an bestimmten Individuen getestet werden müssten, nur unter Bedingungen getestet werden, die für die untersuchte Person sehr belastend wären, so z. B. Reaktionen in Todesangst oder auch Reaktionen unter Druck einer Autorität gegen das eigene Gewissen (ich erinnere z. B. an Stanley Milgrams Experimente, bei denen die Versuchsperson unter Druck der Autorität eines "Wissenschaftlers" einer anderen Versuchsperson schmerzhaftes und z. T. gefährliche "Strafreize" zu verabreichen hatte). Auch solche Experimente müssten als unethisch gemieden werden. Ausserdem können die "Laborbedingungen", deren sich Menschen ja im Gegensatz zu Mäusen bewusst sind, die Resultate von Experimenten verfälschen.

Es folgt also: Alle Argumente für die genetische Grundlage einer menschlichen Verhaltensweise müssen notwendigerweise ohne solche Experimente auskommen und haben deshalb immer nur Plausibilitätscharakter, sind lediglich im Vergleich mit anderen Thesen (seien sie schon explizit von Wissenschaftlern formuliert oder nicht) als "einleuchtender" zu betrachten oder eben nicht.

Es wird daher auch hier kein stringenter "Beweis" für die genetische Grundlage bestimmter Verhaltensweisen geliefert oder auch nur beabsichtigt, in der Weise, dass versucht würde, eine lückenlose Kausalkette vom einem bestimmten Stück DNS zum wahrnehmbaren Verhaltensakt aufzuzeigen. Es muss jedoch festgehalten werden, dass die hier vertretene Hypothese der genetischen Bedingtheit gewisser Verhaltensweisen etwas leistet, wozu andere m. E. nicht in der Lage sind: Sie erklärt sowohl die auffallende interkulturelle Konstanz bestimmter elementarer menschlicher Ausdrucksbewegungen als auch deren verblüffende Parallelität zu solchen, die wir bei unseren nächsten Verwandten im Tierreich, den Primaten, feststellen. Es ist in diesem Fall Aufgabe des Kritikers, für die angeführten Daten eine andere Erklärung aufzustellen und seinerseits plausibel zu machen.

¹⁶ S. J. Gould (1983) meint dazu (S.259): "Wenn ich je das Leben eines trägen Müssiggängers führen wollte, wünschte ich mir, ein eineiiger Zwilling zu sein, der bei der Geburt von seinem Bruder getrennt wurde und in einer anderen sozialen Schicht aufgewachsen ist. Wir würden uns an einen Haufen Sozialwissenschaftler verdingen und könnten praktisch jedes Honorar verlangen. Wir wären äusserst seltene Exemplare für das einzige wirklich adäquate natürliche Experiment zur Trennung zwischen genetischen und milieuspezifischen Effekten beim Menschen - genetisch identische Testpersonen, die in unterschiedlicher Umwelt aufgewachsen sind." Natürlich sind Zwillinge, die in verschiedenen Kulturen aufgewachsen sind, noch seltener.

A. 1. IV. 2. Das Phänomen der unterschiedlichen kulturellen Ausprägung

Ein weiterer Einwand könnte etwa lauten:

„Ist die These, ein Verhalten mit Zeichencharakter, das in verschiedenen Kulturen ohne Kontakt miteinander vorkommt, sei genetisch bedingt, nicht einfach eine „Just-so-Story“,¹⁷ v. a. da dem Human-Ethologen angesichts des Nicht-Vorkommens in einer anderen Kultur immer die Möglichkeit bleibt, unter diesen besonderen (kulturellen) Umständen eben eine „Unterdrückung/Nicht-Ausprägung“ des Verhaltens anzunehmen?“

Hier ist nochmals darauf hinzuweisen, dass das eigentlich zu erklärende Phänomen für den human-ethologischen Ansatz eben in der Tatsache besteht, dass bei gewissen Verhaltensweisen mit Zeichencharakter die äussere Form (der Ausdruck) trotz prinzipieller Unabhängigkeit von der Mitteilungsfunktion (dem Inhalt) in verschiedenen kulturellen Umwelten übereinstimmt, was als Resultat von „Konvention“ prinzipiell nicht erklärt werden kann. Die Unwahrscheinlichkeit einer unabhängigen und zufällig übereinstimmenden Entwicklung nimmt mit der Anzahl der untersuchten Kulturen/Gesellschaften exponentiell zu.

Was die Unterdrückung oder Nicht-Ausprägung eines solchermassen postulierten genetisch bedingten Verhaltens angeht, so ist hier folgendes anzumerken:¹⁸ Hier handelt es sich um Vorgänge, die v. a. von der Funktion des Verhaltens abhängig sind. Da wir davon ausgehen müssen, dass der Mensch heute nicht mehr in der Umwelt lebt, in der die natürliche Selektion am längsten auf ihn gewirkt hat, sondern in künstlichen, von ihm selbst geschaffenen Umwelten, ist einerseits damit zu rechnen, dass die selektierten Verhaltensweisen in Situationen ausgelöst werden können, in denen sie - unter heutigen Bedingungen - dysfunktional sind, was über individuelles Lernen und/oder kulturelle Normen dazu führen kann, dass sie adressiert werden, andererseits damit, dass die Situationen, in denen sie tatsächlich mit ihrer selektierten Funktion ausgelöst werden sollten, überhaupt nicht mehr auftreten. In diesem Fall ist eine aktive „Unterdrückung“ überhaupt nicht nötig, um zum völligen Verschwinden des Verhaltens zu führen, die genetische Grundlage

¹⁷ Mit diesem Begriff, dem Titel von R. Kiplings Sammlung oberflächlich „biologisch“ wirkender Geschichten (wie z. B. „How the Leopard got his Spots“) entlehnt, bezeichnen z. B. S. J. Gould und R. C. Lewontin (1979) die ihrer Meinung nach ungerechtfertigten Deutungen von **angeborenen** Charakteristika von Organismen als **Anpassungen** durch soziobiologische Forschungsansätze, jedoch i. a. nicht die Annahme des „Angeboren-Seins“ kulturell unterschiedlicher Verhaltenszüge, wie manchmal ungenau referiert wird. Zur Kritik solcher soziobiologischen Ansätze, die sich offensichtlich ganz anderer Argumente bedienen muss als die von Gould und Lewontin geführte Diskussion über anerkanntermassen genetisch bedingte Eigenschaften, weiteres im übernächsten Abschnitt.

¹⁸ Vgl. den Abschnitt über „Ritualisation“

besteht jedoch unverändert weiter. Zwei Beispiele aus dem thematischen Umkreis dieser Arbeit:

a) Es sei der Fall gesetzt, dass eine Reihe von Verhaltensweisen, mit denen in Kulturen, bei denen die Aufnahme von Fremden auf privater und individueller Basis nach dem Prinzip der "Gastfreundschaft" stattfindet, dieses Verhältnis¹⁹ eingeleitet wird, auf genetischer Grundlage beruhen. In einer Kultur wie der unseren, in der die Unterbringung von Fremden in Hotels o. ä. die Aufgabe des privaten "Obdach-Gewährens" längst übernommen hat, werden wir nach solchen Verhaltensweisen vergeblich Ausschau halten. Dies bedeutet aber nicht, dass nicht auch Angehörige unserer Kultur unter den entsprechenden Bedingungen spontan und ohne irgendwelche Erfahrungen sich in den Grundzügen ganz ähnlich verhalten würden, wie wir es aus den Ritualen jener Kulturen kennen.

b) Dasselbe gilt für (angenommenermassen ererbte) Verhaltensweisen, die dem im Kampf Unterlegenen dazu dienen sollen, das Mitleid des Siegers hervorzurufen. Findet der "Kampf" nur noch in Form eines Video-Spiels mit ferngesteuerten Bomben etc. statt, so können (mangels persönlichen Kontakts) solche Verhaltensweisen weder ausgelöst noch wahrgenommen werden.²⁰

Ausserdem sind gerade in unserer heutigen westlichen Massengesellschaft die Gründe, die (durch individuelle Lernvorgänge und gesellschaftliche Normen) zur Unterdrückung bestimmter angeborener Ausdrucksbewegungen (bzw. zu ihrer Beschränkung z. B. auf den Kreis der Familie) führen, mit den Händen zu greifen:

- Zum einen ist das "Pokerface", die "stiff upper lip", ein Mittel zur Vermeidung der Preisgabe des eigenen emotionalen Zustands: Man darf keine Schwäche zeigen! Ein emotionaler Zustand, der in der ursprünglichen Kleingruppe von Verwandten und Freunden zu Trost und Mitgefühl Anlass gäbe, wird von Fremden (in der anonymen Massengesellschaft sind die meisten Leute, denen wir begegnen, uns fremd) viel eher skrupellos ausgenützt. Die adressierende Wirkung solcher Erfahrungen ist offensichtlich und wirkt wiederum auf gesellschaftliche Normen zurück.

- Andererseits wäre auch unsere Fähigkeit zu Empathie und Mitgefühl, die durch die betreffenden Ausdrucksbewegungen angesprochen werden soll, überfordert, könnten wir tatsächlich allen Leuten, die wir im Lauf des Tages antreffen, ihre

¹⁹ das i. a. einen sehr persönlichen und meist hochgradig emotionalen Kontakt zwischen Gast und Gastgeber mit sich bringt

²⁰ Diese Beispiele sind eigentlich ethologische Parallelfälle zu dem im Kap. A. 1. IV. 4. ("Genetischer Determinismus?") angeführten Beispiel der angeborenen Unterschiede in der Abwehrfähigkeit gegenüber Infektionskrankheiten wie Lepra: Ebenso wie diese nicht mehr wahrgenommen werden können, sobald die Lepra in einer Gesellschaft nicht mehr vorkommt, so treten auch Unterwerfungsgesten aus der "Ära persönlicher Auseinandersetzungen" im "Video-Krieg" nicht mehr auf.

Probleme "vom Gesicht ablesen". Die stimmungsübertragende Wirkung eines solchen Ausdrucks ist zweifellos eine psychische Belastung, die mit ein Grund dafür ist, dass zu den Normen anonymer Grossgesellschaften i. a. die Regel gehört, sich Fremden gegenüber seine Probleme nicht anmerken zu lassen.

A. 1. IV. 3. "Konkurrierende" soziobiologische und kulturökologische Ansätze

a) Die Soziobiologie sucht Anpassungen an heutige, eng begrenzte Umweltbedingungen statt allgemeinhinmenschlicher "Universalien" aus der Steinzeit

Insbesondere die Erforschung von Universalien (mein erstes Kriterium) wird im dt. Sprachraum auch von Evolutionsbiologen aus der Schule Chr. Vogels heftig kritisiert, die sich als Soziobiologen gern von der "klassischen Ethologie" Eibl-Eibesfeldts abgrenzen. So schreibt z. B. V. Sommer (1989, S. 331:)

"Überdies muss davor gewarnt werden, bei Primaten weit verbreitete Verhaltensmerkmale für fundamentaler und damit funktionell bedeutungsvoller zu halten, als weniger verbreitete - wie dies etwa der namhafte Humanethologe Eibl-Eibesfeldt propagiert, der bei verschiedenen Kulturen nach "Universalien" sucht. Neu erworbenes Verhalten kann nämlich grösseren Anpassungswert besitzen, als das Beharren auf Althergebrachtem."

Im Gegensatz dazu interpretieren Soziobiologen gerne kulturelle Einrichtungen (z. B. religiöse Tabus) als Anpassungen (im Sinn der Evolutionstheorie) an **ganz bestimmte, eng definierte** Umweltgegebenheiten. Auf zwei Beispiele gehe ich später in diesem Kapitel noch genauer ein.

Zu Sommers Kritik an der humanethologischen Universalienforschung ist folgendes anzumerken:

Zum einen vermengt Sommer an der zitierten Stelle willkürlich den von Eibl-Eibesfeldt durchwegs beachteten Unterschied zwischen interkulturellem und interspezifischem Vergleich (unseren Kriterien 1 und 2), zum andern unterstellt er, dass Eibl-Eibesfeldt ein Verhalten für funktional umso bedeutungsvoller halte, je "universaler" und damit stammesgeschichtlich älter es sei. Dies hat Eibl-Eibesfeldt selbstverständlich nirgends behauptet. Natürlich können auch Verhaltensmuster, die nur in geringem Mass und in einer sehr begrenzten Umwelt verbreitet sind, die "inclusive fitness" bestimmter Personen maximieren und gerade als Anpassung an diese ganz spezifische Umwelt für ihre Träger von grösster Bedeutung sein.²¹ Das im

²¹ Solche Anpassungen würden dem hier vertretenen Ansatz entgehen, da sie weder dem Kriterium der interkulturellen noch dem der interspezifischen Konstanz entsprechen würden, doch heisst das keineswegs, dass ihr Vorkommen prinzipiell bestritten würde.

folgenden (Absatz d) angeführte Beispiel aus der Kultur der Buschleute wäre hierfür ein Beleg, sofern es sich tatsächlich um eine Anpassung im Sinn der Soziobiologen handelt. Doch wie ist hier "Anpassung" überhaupt zu verstehen? In vielen Fällen wird der Begriff von Soziobiologen so gebraucht, als seien die als "Anpassungen" gedeuteten kulturellen Muster eben letztlich doch direkt im Genotyp fixiert. Dass diese Ansicht Probleme aufwirft, wird sofort klar, doch eben deshalb werden wir die erforderliche kurze Diskussion bis zum Ende des Kapitels (A. 1. IV. 3) aufschieben. Differenzierter scheinen Vogel und Voland (1988) zu argumentieren, die ihre "soziobiologische Kulturtheorie" derjenigen der Kulturökologen gegenüberstellen. Sie scheinen zumindest in dieser Publikation durchaus davon auszugehen, dass die kulturellen "Regeln", d. h. die "tradierten Steuermechanismen" innerhalb einer Gruppe zwar immer den angeborenen Maximen eines "biogenetischen Imperativs" (d. h. des Zwangs zur Maximierung der "inclusive fitness") Vorschub leisten, jedoch von diesen ausgehend in einem (sozialen) Prozess der Auseinandersetzung mit der Umwelt konstruiert werden:²² "Kulturelle Neuerung ist die Übernahme einer anderen Verhaltensstrategie bei gleichbleibender "Zwecksetzung": höchstmögliche Fortpflanzung."

²² Es ist allerdings äusserst schwierig, in den Publikationen dieser soziobiologischen Richtung klare Aussagen darüber zu finden, wie weit tatsächlich genetische Determiniertheit postuliert wird, was auch damit zusammenhängt, dass die Autoren diese Frage bei ihren Bemühungen, die "Adaptivität" aller möglichen Phänomene nachzuweisen, gern vernachlässigen. Man vergleiche z. B. Vogel und Voland (1988) S. 129: "Die natürliche Selektion bewertet bekanntlich Phänotypen, also die aus biogenetischer und tradigenetischer Information bestehende Ganzheit des Organismus. Beides steht gleichermaßen auf dem evolutiven Prüfstand, und zwar nicht unabhängig voneinander, sondern die Tauglichkeit ihres Zusammenwirkens, ihres vernetzten Funktionsgefüges entscheidet unter den Anforderungen des sozialen und ökologischen Umfeldes über das Ausmass ihres Bestehens und ihren zukünftigen Verbreitungserfolg. Es mag widersinnig erscheinen, wenn so für die evolutionäre Erklärung von Kultur die Frage nach der rein funktionellen Bedeutung der Gene zunächst nachgeordnet ist. Eigentlich rückt sie erst in den Vordergrund, wenn es darum geht, die genetisch definierten Grenzen der Verhaltensplastizität und Verhaltensflexibilität abzuschätzen. Auch wenn so deutlich wird, dass im Zusammenhang der evolutionären Analyse kulturellen Verhaltens jeder Hinweis auf genetische Festlegung fehl am Platz ist, bedeutet dies ja nicht, den Genen eine Nebenrolle in der Kulturgeschichte zuzuweisen." Es ist klar, dass hier äusserst wichtige Fragen unter den Teppich gekehrt werden: Wenn allein derselbe Prozess der "Bewertung" durch die natürliche Selektion tatsächlich gleichermaßen für die Verbreitung biogenetischer wie tradigenetischer Information sorgte, wäre die Frage nach dem Anteil von Genen und Umwelt wohl von sekundärer Bedeutung. Doch genau diese Prämisse kann keinesfalls mit "bekanntlich" einfach vorausgesetzt werden: Während die Rolle der natürlichen Selektion in der biologischen Evolution tatsächlich unumstritten ist, sind entsprechende Mechanismen in der Kulturentwicklung bis jetzt weder theoretisch genügend umrissen, noch gar empirisch beobachtet worden. (cf. auch die unten angeführte Kritik von Dawkins an solchen Ansätzen)

b) Soziobiologische Kritik am Adaptivitäts-Konzept der Kulturökologie

Ebenso wie Vogel und Voland möchte ich mich daher zuerst mit den Thesen der Kulturökologie auseinandersetzen. Die ethnologische Richtung der Kulturökologie arbeitet häufig mit einem Begriff von "Anpassung" der zwar sehr vielseitig verwendet wird, aber dafür kaum je zu überprüfbaren, ja meist nicht einmal zu klaren Aussagen führt. Dies ist daraus zu erklären, dass der Begriff der "Anpassung", wie z. B. Bargatzky (1988, S. 375) zu Recht anmerkt, ausserhalb der biologischen Evolutionstheorie **nicht eindeutig definiert** ist.

Was ist die Einheit der Anpassung? Das Individuum, gesellschaftliche Einheiten (Klasse/Kaste/Schicht oder Horde, Stamm, Volk) oder die Kultur, die ja nicht mit ihren Trägern identisch ist? Spielt in unserem Modell Selektion eine Rolle, so taucht dieselbe Frage noch einmal unabhängig für die Einheit der Selektion auf.

Worin besteht "Anpassung", bzw. woran bemisst sich die "Angepasstheit"? Langfristiger Reproduktionserfolg wie in der Biologie? Individuelles oder allgemeines "Wohlbefinden"?²³ "Kulturhöhe" (wie man es im 19. Jh. formuliert hätte) oder, um weniger ethnozentrisch zu wirken, die Existenz wirksamer (oder "rationaler"?) Praktiken, um mit den Problemen des Alltags (z. B. medizinischen) fertig zu werden? Stabilität politischer Strukturen? Oder gar, um ein Modewort zu verwenden, "nachhaltige Nutzung" des Lebensraums?

V. a. aber muss zur Klärung des Begriffs der Anpassung auch erklärt werden, wie eine solche Anpassung überhaupt zustande kommen soll. Für die biologische Evolution ist der Mechanismus aus Mutation und Selektion (auf der Ebene der Gene) klar definiert und bisher immer wieder bestätigt worden. Gerade deshalb, weil dieser Mechanismus eine so grosse Rolle für die biologische Evolution spielt, ist auch der entsprechend definierte Begriff der Anpassung in der Biologie von solcher Bedeutung. Für eine Evolution rein kultureller "Anpassungen" ist ein Mechanismus noch nicht einmal vorgeschlagen worden. Insbesondere folgende Schwierigkeiten sind hierbei zu beachten: Sofern wir nicht mit rationaler Planung bei der Institutionalisierung der adaptiven "Phänomene" rechnen (die meisten Kulturökologen vermeiden das, da die befragten Kulturträger i. a. andere, z. B. religiöse Gründe angeben), wird man wahrscheinlich - in Parallele zur biologischen Evolution - von zufälligen Neuerungen und lenkenden Selektionsmechanismen ausgehen. Wenn nun Individuen selektiert werden, so muss erklärt werden, wie es dabei zur Anpassung der Kultur als ganzer kommt: Wie geht die Umsetzung der (angenommenermassen) individuell selektierten und evtl. stark divergierenden

²³ Wie könnte dieses in einem vergleichbaren Mass gemessen werden?

Verhaltensdispositionen in gesellschaftlich sanktionierte Verhaltensrichtlinien vor sich? Ein Speisetabu mag bei Empfindlichkeit eines bestimmten Personen-Anteils einer Gruppe gegenüber dieser Nahrung durchaus "adaptiv" (in welchem Sinn auch immer) für diese Personen sein, doch damit ist noch nicht erklärt, wie es zustande kam.

Werden dagegen (in unserem Modell) grössere Einheiten selektiert, so muss man sich vor Augen halten, dass "Selektion" in diesem Fall immer das Aussterben einer solchen Einheit bedeutet, was den ganzen Prozess sehr stark verlangsamt.

Schliesslich müsste im Gegenzug auch noch geklärt werden, ob und wie vor dem Hintergrund eines solchen Modells auch "Fehlanpassungen" (ebenfalls zu definieren) zustandekommen könnten, und wenn ja, wie dann das Modell falsifizierbar bleiben kann (ein Modell, das sowohl "Anpassungen" wie auch "Fehlanpassungen" vorhersagen kann, sagt möglicherweise alles und damit gar nichts mehr voraus).

Das kulturökologische Modell der "Anpassung" scheitert damit am schlecht definierten Kernbegriff "angepasst" und am Fehlen eines überprüfbaren Mechanismus zur Verbreitung einer "Anpassung". Dasselbe gilt natürlich auch für den Gegenbegriff der "Fehlanpassung": Es ist vielleicht nicht ganz fair, ausgerechnet einen scharfen Kritiker der Kulturökologie zum Beispiel zu nehmen, doch R. B. Edgerton (1994)²⁴ illustriert ausgezeichnet, was mit dieser kurzen Kritik gemeint war: Ebenso wie die von ihm kritisierten Kulturökologen die "Anpassung" definiert er die "Fehlanpassung" (als Gegenteil der "Anpassung") widersprüchlich und uneindeutig,²⁵ die Frage nach den "Einheiten" der Anpassung, bzw. Fehlanpassung wird nicht beachtet und über die Entstehungsmechanismen von Fehlanpassungen wird lediglich oberflächlich spekuliert: Sie werden weder in Abhängigkeit vom Begriff der Fehlanpassung noch im Zusammenhang mit den tatsächlichen Beispielen erörtert.²⁶ Der unbrauchbaren Begriffsbestimmung entsprechend (was heisst "angemessen ihre eigenen Bedürfnisse erfüllen"?) sind seine Beurteilungen vieler Phänomene als "Fehlanpassungen" schlichtweg subjektiv, manchmal schon an der Grenze zum Ethnozentrischen.

²⁴ dessen Kritik an den Thesen der Kulturökologen dennoch in vielen Punkten gültig bleibt.

²⁵ Edgerton 1994, S 65 f.: 1. "Versagen einer Bevölkerung oder ihrer Kultur, zu überleben"; 2. " ..., wenn genügend Mitglieder einer Bevölkerung hinreichend unzufrieden mit einer oder mehreren ihrer sozialen Institutionen oder Glaubensvorstellungen sind, um die Lebensfähigkeit der Gesellschaft zu gefährden"; 3. " ..., wenn eine Population Glaubensvorstellungen oder Praktiken aufrechterhält, die auf so schwerwiegende Weise die körperliche oder seelische Gesundheit ihrer Mitglieder schädigen, dass diese nicht angemessen ihre eigenen Bedürfnisse erfüllen oder ihr soziales und kulturelles System bewahren können."

²⁶ Dabei ist offensichtlich, dass auf die Frage, warum es z. B. Hexerei bei vielen Völkern gebe, die Antwort, das sei eben maladaptiv ebenso nichtssagend ist wie die, dass es eben adaptiv sei.

c) Übertragung der soziobiologischen Kritik an der Kulturökologie auf die Soziobiologie

Die "soziobiologische Kulturtheorie" versucht dem nun zu begegnen, indem sie Einheiten und Mass der Anpassung konsequent im Sinn der neodarwinistischen Evolutionstheorie definiert: Jedes Individuum ist darum bemüht, seine eigene "inclusive fitness" zu maximieren, d. h. der genetische Erfolg (Anzahl "Kopien" der eigenen Gene) des Individuums in eigenen Nachkommen plus der genetische Erfolg, den seine Gene **dank ihm** in anderen Trägern entwickeln (z. B. Geschwister, die **durch seine Unterstützung** ebenfalls mehr "Kopien" ihrer Gene, die z. T. mit den seinen identisch sind, weitergeben).²⁷ Somit ist in diesem Bereich wenigstens für Klarheit gesorgt: was selektiert wird, sind Individuen, was sich adaptiert, ist ihr (genetisch bedingtes) Verhalten.

Doch behalten wir in Erinnerung: der Begriff der Anpassung hat in der Biologie überhaupt nur deshalb eine so grosse Bedeutung, weil der Mechanismus von Mutation und Selektion, der zur Entstehung von Anpassungen führt, auf der genetischen Ebene einerseits theoretisch klar durchformuliert, andererseits empirisch nachweisbar (und oft nachgewiesen) ist.

Die wichtigsten Probleme der kulturökologischen Theorie werden also von der soziobiologischen nicht gelöst:

Werden - wie von den Soziobiologen postuliert - Individuen selektiert, so muss erklärt werden, wie es dabei zur Anpassung von "Kultur" kommt: Wie geht die Umsetzung der (angenommenermassen) individuell selektierten Präferenzen in gesellschaftliche Steuerungsmechanismen des Verhaltens vor sich?²⁸ Auf welche Weise wirken sich die divergierenden Interessen verschiedener Personengruppen (wie z. B. Männer/Frauen, Altersgruppen, ökonomisch stärkeren und schwächeren Individuen etc.) auf die gesamtgesellschaftlichen Phänomene aus? Wie werden die notwendigen Informationen über die Umwelt in die Entwicklung der sozialen Steuerungsmechanismen integriert? All diese und viele weitere Fragen sind äusserst schwierig zu beantworten, wenn wir "latente Funktionen" (statt bewusster Planung) der adaptiven kulturellen "Einrichtungen" annehmen. Die biologischen Mechanismen (Mutation und Selektion) greifen jedenfalls nur, soweit man tatsächlich genetisch verankerte "Verhaltenspräferenzen" untersucht, nicht soziale

²⁷ Die von Vogel und Voland a. a. O. S. 125 gegebene Definition lässt die Einschränkung weg, dass nur die **zusätzlichen, durch das Verhalten dieses Individuums zustande gekommenen** Kopien seiner eigenen Gene zur "inclusive fitness" zählen, was einem schwerwiegenden Missverständnis dieses soziobiologischen Grundbegriffs gleichkommt. Vgl. Dawkins (1982), S. 185 und 186: "The mistaken view that the inclusive fitness of an organism is a weighted sum of the reproductive success of all its relatives everywhere, who have ever lived, and who will ever live, is extremely common."

²⁸ Das obige Beispiel mit dem Speisetabu gilt auch hier.

Phänomene. Diese "Grundregeln des Verhaltens" sind aber - in Erwiderung auf Sommers Kritik - einiges universaler als alle von Eibl-Eibesfeldt gesammelten "Universalien", da wir sie nach Ansicht der Soziobiologen überhaupt mit sämtlichen Lebewesen teilen müssten, die ja alle auch maximale "inclusive fitness" anstreben. Die den drei von Vogel und Voland genannten Beispielen - Geburtenabstand der !Kung-Buschfrauen, zölibatäre Geschwister der Karpathos-Grossbauern, Avunkulat der Huronen - zugrunde liegenden Grundsätze könnten z. B. in Wendungen gefasst werden, wie: "Bring nur so viele Kinder zur Welt, wie du auch aufziehen kannst." - "Wenn deine Chancen, eigene Kinder aufzuziehen, zu klein sind, hilf deiner Schwester dabei." - "Verhalte dich altruistisch nur gegen Individuen, die mit dir verwandt sind, d. h. gegebenenfalls eher die Kinder deiner Schwester als die deiner Frau."

Die tatsächlich vorliegenden sozialen Steuerungsmechanismen (Gesetze, Verbote, Tabus, religiöse, politische, ökonomische Institutionen, etc. etc.) können damit nach wie vor nicht als "erklärt" gelten. Dementsprechend ist auch ihre Bezeichnung als "Anpassungen" immer noch nichtssagend.

d) Exkurs: das !Kung-Beispiel der Soziobiologen

Ausserdem steht der fitness-optimierende Charakter des Verhaltens bei vielen der untersuchten Verhaltensweisen ja noch zur Debatte: Ist das betreffende Verhalten wirklich fitnesssteigernd für das Individuum? Diese Frage könnte nur in einer ausgiebigen Studie unter Einbezug **sämtlicher** Verhaltensalternativen beantwortet werden.

So zitieren Soziobiologen immer wieder gern (ausführlich Vogel und Voland 1988; vgl. auch Vogel 1992, Vogel 1993) folgendes Musterbeispiel einer Anpassung an **ganz bestimmte, eng definierte** Umweltgegebenheiten (also eine "modernere Anpassung" im Sinne Sommers): Blurton Jones und Sibly (1978) stellten durch umfangreiche Computersimulationen fest, dass der durchschnittliche Abstand von 4 Jahren zwischen zwei Geburten bei den Frauen der !Kung-Buschleute in der Kalahari einer für diese Umwelt optimalen Reproduktionsstrategie dieser Frauen entspreche, demnach also als evolutionäre Anpassung zu deuten sei.

Gerade bei diesem Beispiel wird jedoch deutlich, dass bestimmte kulturelle Vorgaben von den Untersuchungen gar nie in Frage gestellt wurden, so z. B. die Anforderung an die Frauen, sämtliche Kinder bis zu 4 Jahren immer auf die Sammelausflüge mitzunehmen, oder die Tatsache, dass die gesamte Sammeltätigkeit, die zwei Drittel des Kalorienbedarfs der Gesamtbevölkerung deckt, den Frauen obliegt. Allgemeiner gesagt, bedeutet das, dass einige soziale Phänomene aus der

Lebensweise der Buschleute als "ökologische Vorgaben" absolut gesetzt werden, andere dagegen als veränderlich, nämlich im Rahmen des Modells als "optimierbar" gelten. Es ist klar, dass ein solches Modell nur äusserst beschränkte, vor einem recht willkürlich ausgewählten Hintergrund gültige Aussagen machen kann.

Dazu kommt, dass selbst im Rahmen dieses Modells z. B. die implizite Annahme, die maximale Traglast einer Buschfrau sei während ihrer gesamten fruchtbaren Jahre dieselbe, wirklichkeitsfremd ist: Die körperliche Leistungsfähigkeit der Frau dürfte auch bei den Buschleuten dem Alter entsprechend verschieden sein. Dementsprechend liesse eine optimal angepasste Reproduktionsstrategie auch entsprechend dem Alter der Mutter unterschiedliche Geburtenabstände erwarten.

Am gleichen Beispiel lässt sich auch deutlich machen, was mit den divergierenden (Fortpflanzungs-)Interessen gemeint war: Durch die "Reproduktionsbeschränkung" der Frauen wird selbstverständlich auch die Fortpflanzung der Männer reduziert. Während jedoch die Frauen (nach der Annahme der Soziobiologen) daran interessiert sind, ihre Fortpflanzung zu beschränken, weil mehr Kinder eine grössere Traglast auf den Sammelausflügen und damit ein grösseres Invaliditätsrisiko zur Folge hätten, betrifft dieses Risiko die Männer nicht direkt. Also wäre es durchaus denkbar, dass für diese ein geringerer Geburtenabstand "reproduktions-optimal" wäre (z. B. mit Strategien wie serieller Polygamie verbunden). Da z. B. Koitus-Tabus als gesellschaftliche Institution ebenso von der Einstellung der Männer abhängig sind, wie sie ihrerseits deren Verhalten betreffen, kann ein Modell, das die Fortpflanzungsinteressen der Männer gar nicht erst berücksichtigt, über die Funktionalität solcher Tabus wahrscheinlich so wenig aussagen wie über ihre Entstehung.

e) Kulturelle Entwicklungen können als "parasitäre Meme" (nach Dawkins) interpretiert werden

Das wohl wichtigste Argument gegen die "soziobiologische Kulturtheorie" ist jedoch eines, das einer der bekanntesten Soziobiologen überhaupt, nämlich R. Dawkins, in Zusammenhang mit seiner Mem-Theorie vorbringt: "Meme", kulturelle bzw. kulturell tradierbare "Minimaleinheiten", verbreiten sich in einer Bevölkerung unabhängig davon, ob sie zur genetischen Fitness ihrer Träger beitragen oder nicht. Wie Dawkins (1982) S. 110 schreibt: "Time and again, my sociobiological colleagues have upbraided me as a turncoat, because I will not agree with them that the *ultimate* criterion for the success of a meme must be its contribution to Darwinian "fitness". Ein solches Mem wäre z. B. - so Dawkins (1976) S. 213 - ein Mem für eine zölibatäre Lebensweise, eine für die Gene des Trägers offensichtlich schädliche Idee, die sich

aber dennoch gewisser Beliebtheit erfreut. Dawkins Kollegen argumentieren etwa folgendermassen dagegen: "Es ist nicht denkbar, dass sich kulturelle Veränderungen auf Dauer unabhängig von ihren Konsequenzen für die persönliche Fitness der Akteure vollziehen, weil nicht erwartet werden kann, dass sich Menschen erkennbar gegen ihre evoluierten genetisch "eigennützigen" Interessen verhalten." (Volland 1992). Es ist offensichtlich, dass hier nicht wahrgenommen wird, dass sich hier die Selektion, bzw. die Verbreitung der kulturellen Entitäten (mag man sie nun Ideen, "Meme" oder wie auch immer nennen) letztlich auf einer von der genetischen unabhängigen Ebene vollzieht. Betrachten wir ein analoges Beispiel: Ebenso könnte Volland argumentieren, dass ein Parasit (z. B. ein Virus) der den menschlichen Organismus schädigt, sich letztlich nicht durchsetzen könne, da er ja auf den Menschen angewiesen sei, um selbst zu überleben. Natürlich wissen wir, dass Parasiten dennoch überleben, gerade weil ihre eigene Verbreitung in einer Population unabhängig von der genetischen Fitness ihrer Wirte erfolgt. Parasiten können sogar ihre Verbreitung gerade dadurch fördern, dass sie ihre Wirte zu einem für diese selbst schädlichen Verhalten treiben: denken wir an Füchse, die von Tollwut befallen sind. Selbstverständlich wird ein Parasit letztlich mit dem letzten Wirtstier zusammen aussterben. Doch dies gilt auch für Symbionten. Bis zu diesem Zeitpunkt aber sind sowohl Symbionten wie auch Parasiten letztlich nur ihrer eigenen Verbreitung "interessiert".

Hiermit kommen wir jedoch zu einer ganz grundsätzlichen Feststellung: Wie wir gesehen haben, ist die "Adaptivität" im biologischen Sinn definiert als genetisch fixierte Eigenschaften, die die "inclusive fitness" des Trägers maximieren, d. h. eben von dem Genotyp so viele Kopien wie möglich verbreiten. Eine "Adaptivität" von kulturellen Einheiten müsste dementsprechend als ihre Fähigkeit, sich selbst -nicht die Gene des Trägers - zu verbreiten, definiert werden. "... when we look at the evolution of cultural traits and at their survival value, we must be clear *whose* survival we are talking about. Biologists, as we have seen, are accustomed to looking for advantages at the gene level What we have not previously considered is that a cultural trait may have evolved in the way that it has, simply because it is *advantageous to itself*." (Dawkins 1976, S. 214)

Ein Teil der kulturellen Einheiten wird sich wahrscheinlich "symbiontisch" mit den Genen seiner Träger verhalten, d. h. seine eigene Vermehrung fördern, indem er die genetische Vermehrung seiner Träger fördert. Ein anderer Teil wird sich verbreiten, ohne auf die genetische Vermehrung seiner Träger irgendwelchen Einfluss nimmt. Ein dritter Teil von kulturellen Einheiten schliesslich wird sich "parasitär" verhalten und sich verbreiten, obwohl er die genetische Fortpflanzung seiner Träger behindert.

f) Zwei Beispiele für parasitäre "Meme": Karpathos-Grossbauern und "DINKs"

Als Beispiel für eine solche "parasitäre" Idee, die die "inclusive fitness" ihres Trägers vermindert, würde ich das zweite von den drei bei Vogel und Voland (1988) behandelten Beispielen anführen: Die zölibatären zweitgeborenen Kinder der Karpathos-Grossbauern. Wie Vogel und Voland ausführlich darlegen, ist der gesamte Lebensstil dieser Grossbauern ("Canacares") auf die Erhaltung ihrer "Lineages" gerichtet: Ein "bilaterales Erstgeborenen-Erbrecht" legt fest, dass die älteste Tochter das gesamte Vermögen der Mutter, der älteste Sohn das gesamte Vermögen des Vaters erbt. Erbteilung würde Zersplitterung des Besitzes und damit den sozialen Abstieg bedeuten. Die Schwestern einer solchen "Erstgeborenen" bleiben unverheiratet und arbeiten unentgeltlich für diese. Vogel und Voland interpretieren nun dies als eine **für die nachgeborenen Schwestern** adaptive Strategie zur Maximierung ihrer "inclusive fitness": Abwanderung oder Heirat mit einem besitzlosen Ehemann würden die "fitness" der erstgeborenen Schwester schwächen und der "Zweitgeborenen" selbst nur eine äusserst geringe Fortpflanzungschancen beschern. Arbeit auf einem fremden Hof ohne Heirat würde die "fitness" der "Erstgeborenen" schwächen und der "Zweitgeborenen" keinen Vorteil bringen. Also bleibt nur die Arbeit auf dem Hof der Schwester ohne Hoffnung auf eigene Kinder.

Um sich nicht von den in ihrem anti-intuitiven Auftreten recht brillanten Argumentationen der Soziobiologen blenden zu lassen, empfiehlt es sich, zwei grundlegende Dinge im Auge zu behalten:

- Die "Lineages" sind keine biologischen Einheiten: Zwischen Gliedern, die nur wenige Generationen auseinander liegen, ist die Verwandtschaft schon sehr ausgedünnt; die meisten genetisch verwandten Individuen sind zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in der "Lineage" zu finden.
- Status und ökonomische Macht zählen in der genetischen Evolution nur, insofern sie später wieder in erhöhte Reproduktion(schancen) umgewandelt werden. Umgekehrt gilt dasselbe auch für Armut und soziale Abhängigkeit. Lassen wir uns also nicht vom Reichtum blenden.

Betrachten wir zuerst die "inclusive fitness" einer "traditionellen" jüngeren Schwester. Da sie selbst keine Nachkommen hat, besteht die "inclusive fitness" allein in der **zusätzlichen** Zahl der "Kopien" ihrer eigenen Gene, die sie **durch Unterstützung von Verwandten - hier ihrer Schwester** - ins Dasein ruft. Da von deren Kindern aber (bei Fortbestehen des Systems) wiederum alle ausser zweien

zölibatär leben werden, beträgt ihre "inclusive fitness" höchstens $0.25 + 0.25 = 0.5$,²⁹ wenn nämlich die Schwester ohne sie kinderlos bliebe, womit die "Lineage" ausstürbe.³⁰ Stellen wir dem eine "Zweitgeborene" gegenüber, die - da sie kaum Chancen auf einen Grossbauernsohn hat - einen armen Landarbeiter heiratet. Vogel und Voland: " ... der eigene Reproduktionserfolg ist unter den Bedingungen äusserster Armut ungewiss, der der Kinder mehr als fraglich. Sozialer Abstieg bedeutet unter diesen Bedingungen früher oder später das genetische "Aus" dieser Strategie." Schauen wir uns die Sache einmal vorurteilslos an: Wie Vogel und Voland selbst zugeben, reproduzieren sich die Landarbeiter auch unter diesen Bedingungen: Weder sterben sie aus, noch wird dauernd von ausserhalb Nachschub für sie geholt. Die durchschnittliche Reproduktions-Chance für ein Landarbeiterpaar steht also bei zwei Kindern, und es gibt keinen Grund, weshalb unsere Grossbauern-Tochter (auch ohne Mitgift) nicht dieselbe Chance haben sollte (solange sie als einzige Grossbauerntochter auf diese Strategie verfällt; wenn viele dies täten, würden die Chancen für Grossbauerntöchter und Landarbeitertöchter sinken.) Das Risiko, dass sie selbst keine Kinder hätte, bzw. dass ihre Kinder keine Kinder mehr hätten (etc. etc.), das Vogel und Voland anführen, kann aus statistischen Gründen nicht grösser sein, als ihre Chance, vier (überlebende) Kinder zu haben, da die Zahl der Landarbeiter stabil bleibt. Von genetischem "Aus" also keine Spur! Das gleiche gilt selbstverständlich auch für die folgenden Generationen (da wir ja annehmen, das System sei stabil.): Für jeden ihrer Nachkommen, der kinderlos stirbt, wird (im Durchschnitt) ein anderer doppelt so viele Kinder haben. Nehmen wir nun jedoch die schlimmstmöglichen Auswirkungen an, die ihr Wegzug vom Hof der Schwester haben kann: Die Schwester bleibt kinderlos. Damit berechnet sich die "inclusive fitness" unserer "Zweitgeborenen" folgendermassen: $0.5 + 0.5 = 1$.³¹ Im allerschlimmsten Fall steht also die "inclusive fitness" unserer "Zweitgeborenen" auf dem doppelten Wert, wie wenn sie die traditionelle "Strategie" beibehalten hätte. Weitaus wahrscheinlicher wird ihr Wegzug zwar die "Lineage" der Schwester ökonomisch schwächen, doch selbst wenn diese nach einigen Generationen aussterben sollte: Der allergrösste Teil jener Gene, die sie mit der Schwester gemeinsam hatte, wird nun in den männlichen "Lineages", die in die ihre eingeheiratet hatten, vertreten sein.³² Ihre eigene "inclusive fitness" dürfte sich also

²⁹ Neffen und Nichten teilen mit der Tante jeweils ein Viertel ihrer Gene.

³⁰ Da sie auf die Reproduktions-Chancen ihres Bruders keinen Einfluss hat, bleiben dessen Kinder bei Berechnung der "inclusive fitness" ausser Betracht.

³¹ Die eigenen Kinder teilen mit der Mutter jeweils die Hälfte ihrer Gene.

³² Ein Beispiel: die Enkelin der Schwester (Grossnichte unserer "Zweitgeborenen") stirbt kinderlos, womit die "Lineage" ausgestorben ist. Unsere "Zweitgeborene" hat jedoch immer noch von ihrem

durch eine solche Strategie auf mindestens das Doppelte (tatsächlich aber um ein Vielfaches) erhöhen.

Es ist offensichtlich, dass die "traditionelle Strategie" der nachgeborenen Töchter auf Karpathos das Resultat einer Indoktrination ist, die mit ihren eigenen Reproduktions-Interessen nicht das geringste zu tun hat.

Dieses Beispiel zeigt auch die Schwierigkeit der von denselben Autoren vertretenen "Startpositions-These": Die Ansammlung von ökonomischen Gütern auf Kosten der Kinderzahl, wie sie z. B. in unseren westlichen Gesellschaften verbreitet ist, wird als "Qualitätssteigerung" des Nachwuchses (durch bessere Chancen auf dem Heiratsmarkt, ökonomische Sicherung der nächsten Generation, etc.) interpretiert, und damit als eine Strategie zur Maximierung der "inclusive fitness". Dies hat sicher seine Berechtigung für die ursprüngliche evolutionäre Grundlage der betreffenden Neigungen. Dieses Verhalten wäre jedoch nur dann eine evolutionär stabile Strategie (ESS), wenn die ökonomischen Vorteile tatsächlich zu einem bestimmten Zeitpunkt wieder in genetische umgemünzt würden, doch z. B. in unseren westlichen Gesellschaften geschieht gerade dies ja gar nicht mehr. Die gehobene soziale Position korreliert dauerhaft mit unterdurchschnittlichen Reproduktionsraten. Wir müssen in diesem Fall davon ausgehen, dass unsere DINKs-Paare (Double Income, No Kids) letztlich eben doch nicht ihre Fitness optimieren, sondern durchaus auch evolutionär geformten, aber jetzt "leerlaufenden" Antrieben folgen, die unter den veränderten Gegebenheiten unserer Gesellschaft für ihre Gene fatale Folgen haben. Bei den "Canacares" führt ihre Strategie zur Erhaltung der "Lineages" wenigstens auf eine Reproduktionsrate, die dem Durchschnitt der Bevölkerung entspricht, bei gehobenen westlichen "Null-Kind-Familien" dagegen offensichtlich zum Rückgang der betreffenden Gene in der Gesamtbevölkerung.

g) Zusammenfassung

Fassen wir zusammen: nach der hier vorstellten "klassisch-ethologischen" Methode Eibl-Eibesfeldts suchen wir Verhaltensweisen, die genetische Grundlagen haben könnten, und versuchen sie dann als evolutionäre Anpassungen zu erklären. Soziobiologen wie Vogel und Sommer dagegen gehen i. a. von einer Anpassung aus, wenn ihnen ein Verhalten "fitnesssteigernd" zu sein scheint (wobei schon die postulierte Auswirkung auf die "Fitness" meist schwierig nachzuweisen ist) und

Neffen einen Grossneffen und eine Grossnichte, sowie von ihrer Nichte einen Grossneffen: der Beitrag, den unsere "Zweitgeborene" tatsächlich durch Arbeit auf dem schwesterlichen Hof zu ihrer eigenen "inclusive fitness" beigetragen hätte - und damit der Gesamtbetrag ihrer "inclusive fitness" - beträgt lediglich 0.125 (für eben jene nun kinderlos gestorbene Grossnichte) und damit nur ein **Achtel** der "inclusive fitness", die sie durch ihren Wegzug gewonnen hat.

schliessen dann auf die genetische Grundlage. Dass dieser Schluss beim Menschen logisch defekt ist, fiel ihnen wohl darum nicht auf, weil bei Tieren der Schluss vom fitnesssteigernden Verhalten auf die evolutionäre Anpassung (und damit genetische Grundlage) i. a. legitim ist: Tiere haben – von Ausnahmen abgesehen – keine Kultur, weshalb alternative Erklärungen, die der Kultur ein Eigenleben zusprechen, für sie von Anfang an entfallen.

Mit der Ablehnung der unter A. 1. II. 1. und A. 1. II. 2. genannten Kriterien "Interkulturelle Konstanz" und "Interspezifische Verbreitung" stehen Sommer somit nur noch unsere schwachen Kriterien offen, nämlich A. 1. II. 3. "emotionale Intensität", die bei ihm keine Rolle spielt,³³ und A. 1. II. 4 "Ungenügende "kulturelle" Erklärungen".

I. a. setzt die Soziobiologie nach dem Nachweis der "Fitnesssteigerung" lediglich auf grössere Plausibilität der evolutionsbiologischen Erklärung im Vergleich zu den bis jetzt vorgeschlagenen kulturwissenschaftlichen. Wie schon oben betont, ist dieses Kriterium allerdings sehr subjektiv und ist darum einer Kritik wie z. B. der folgenden von Siep (1993) ausgesetzt: "Auch wenn ein sehr weit verbreitetes Verhalten gut zu einer biologischen Erklärung passt, ist damit noch längst nicht erwiesen, dass es nicht auch, oder sogar überwiegend, "kulturelle" (z. B. religiöse) Gründe oder Ursachen hat."³⁴

Natürlich ist ein Soziobiologe wie Voland hier mit der Entgegnung schnell bei der Hand: All diese kulturwissenschaftlichen Erklärungen sind eben nur "proximate" Erklärungen im Gegensatz zur "ultimaten" der Soziobiologie.³⁵

Hier liegt jedoch ein Irrtum vor: Während sich in der Biologie die Bezeichnung "proximate Ursachen" auf die Ontogenese eines Individuums bezieht, entspricht die Frage nach der Entstehung einer Kultur immer noch deren Phylogenese. Der

³³ Dies, weil für die Soziobiologie Emotionen als Kategorie "proximater" Ursachen (Antworten auf die Frage: "Wie ist eine Verhaltenssteuerung implementiert?") uninteressant sind.

³⁴ Die Kritik von Siep wird nun für uns entwaffnet durch das Faktum, dass wie oben dargelegt, die sog. Universalien rein kulturell nicht erklärbar sind. Sie trifft jedoch voll auf Sommer zu, der sich ja mit "Universalien" gar nicht erst abgeben will: ob die biologische oder kulturelle Erklärung eher zutreffen, wird damit mehr oder weniger zur Geschmacksfrage!

³⁵ So wenigstens verstehe ich z. B. folgende Aussage von Voland in einem "Die Verlängerung der Genreplikation um die kulturelle Reproduktion" überschriebenen Kapitel (Voland 1992 b, S. 352) (Er erwähnt als Beispiel ebenfalls die !Kung): "Kulturelle Reproduktion gründet letztlich auf der Perpetuierung genetischer Reproduktionschancen und stellt sich somit als verlängerter Arm des biogenetischen Imperativs dar, und genau deswegen unterliegt sie auch der formenden Kraft des Darwinischen Prinzips. Es ist nicht denkbar, dass sich kulturelle Veränderungen auf Dauer unabhängig von ihren Konsequenzen für die persönliche Fitness der Akteure vollziehen, weil nicht erwartet werden kann, dass sich Menschen erkennbar gegen ihre evolvierten genetisch "eigennützigen" Interessen verhalten. Aus der praktisch unendlich grossen Angebotspalette erlernbarer Möglichkeiten zur Lebensgestaltung haben nur die Optionen eine reelle Chance, auch tatsächlich aufgenommen und tradiert, also zu Elementen des kulturellen Geschehens zu werden, die sich im Einklang mit dem biogenetischen Imperativ befinden."

ungeklärte Mechanismus der Entstehung von Kultur als einem sozialen Phänomen aus den genetisch evolvierten Eigenschaften der Individuen entspricht somit immer noch der "ultimaten Ursache" der betreffenden sozialen Phänomene.

Wird allerdings Kultur insgesamt als genetisch vorgegeben betrachtet, so wirft dies einige schwere Probleme auf, u. a. folgende:

Zum einen: Wie hat man sich die Entstehung des über-individuellen Phänomens "Kultur" aus den genetischen Vorgaben der einzelnen Individuen vorzustellen? Ein Modell, das die tatsächliche Umsetzung der postulierten "ultimaten Ursache" in "proximate" Kausalketten ermöglichte, steht noch aus.³⁶

Des weiteren bleiben historische Veränderungen, ja die im Vergleich zur biologischen Evolution typische, geradezu atemberaubende Geschwindigkeit der kulturellen Entwicklung unerklärlich.³⁷

Schliesslich ist auch der Soziobiologe (z. B. Voland) genötigt, die Existenz von nicht reproduktions-optimierenden Verhaltensweisen anzuerkennen, die er dann als ehemals adaptive, durch die Kulturentwicklung überholte und damit dysfunktional gewordene Relikte ansieht. Dies ist selbstverständlich eine durchaus legitime Annahme. Weil jedoch die "fitness-steigernden" Auswirkungen gewisser Verhaltensweisen überhaupt das einzige Kriterium waren, das sie als "genetisch determiniert" erscheinen liess, wird die Theorie durch dieses Eingeständnis unfalsifizierbar: Ist ein Verhalten "fitness-steigernd", so ist es vererbt, ist es "fitness-mindernd", so ist ebenfalls ererbt. Es gibt überhaupt kein "nicht genetisch determiniertes" Verhalten mehr, womit auch der Begriff des "genetisch determinierten" Verhaltens sinnlos wird.

Ausserdem folgt aus dem Versuch, ein "Kultur-spezifisches" Verhalten als genetische Anpassung im Darwin'schen Sinn zu erklären, auf jeden Fall eine von

³⁶ N. Thornhill beispielsweise (1992 in Voland 1992) greift hier doch wohl zu kurz, wenn sie dazu lapidar äussert: "Man kann davon ausgehen, dass Gesetze und kulturelle Regeln dem reproduktiven Interesse einflussreicher Personen dienen, insbesondere einflussreicher Männer."

³⁷ Wenn (wie im nächsten Abschnitt unter b)) die Antwort lauten sollte, dass das Erbgut zwar identisch sei, jedoch auf verschiedene Umwelteinflüsse verschieden reagiere (also eine Auswahl von Eventual-Strategien enthalte), so wird eben dadurch der Begriff der "genetischen Determiniertheit" eines Merkmals entwertet und völlig sinnentleert: "Genetisch determiniert" kann sinnvollerweise nur eine **Differenz** im Phänotyp genannt werden, die nicht durch eine **Differenz** der Umweltbedingungen hervorgerufen wird, sondern lediglich durch eine **Differenz** im Genotyp. (Man vergleiche den Abschnitt A. 1. IV. 4. "Genetischer Determinismus?")

Die entsprechenden Berechnungen von Lumsden und Wilson (1981), die Beschleunigung der genetischen Evolution im Einklang mit der kulturellen ermöglichen sollten (durch sog. "Ko-Evolution" von Genen und Kultur) stiessen bei den meisten Fachgenossen eher auf Ablehnung. Letztlich scheitert der Ansatz m. E. daran, dass sich die Mutationsrate, die die für die genetische Evolution nötige Variation bereitstellt, nicht durch die Kultur erhöhen lässt: Lumsden und Wilson scheinen mit unerschöpflicher Variation zu rechnen.

zwei per se schwer beweisbaren (bis unwahrscheinlichen) Hypothesen (cf. Dawkins 1982, S. 28):

Entweder:

a) Die biologische Evolution hat in dieser Kultur genau dieses Verhalten in diesem Lebensraum hervorgebracht. Es fragt sich: Lebt diese Population überhaupt schon so lange unter den Umständen (Lebensraum, soziale Organisation, weitere kulturelle Einflüsse), die das Verhalten als fitnessteigernd erscheinen lassen, dass sie sich tatsächlich daran anpassen konnte? (Die Buschleute in der Kalahari z. B. scheinen vor noch nicht allzu langer Zeit in die Wüste abgedrängt worden zu sein)

oder:

b) Die biologische Evolution hat in der Entwicklung des Menschen komplexe Eventual-Strategien hervorgebracht, die unter Einbezug unglaublich vieler Parameter im konkreten Fall jeweils die optimale Strategie generieren; so im oben erwähnten verschiedene Fortpflanzungsraten unter verschiedenen Umständen. Voraussetzung hierfür wäre eine Evolutionsgeschichte, in der tatsächlich mehr oder weniger alle möglichen Situationen immer wieder mit einander abgewechselt hätten und ein Erbgut, das "Erinnerungen" in fast grenzenloser Menge zur eventuellen Wiederverwendung zu speichern hätte.

In dieser Auffassung würde der Begriff der genetischen Anpassung mehr oder weniger inhaltslos (vgl. das folgende Kapitel)

A. 1. IV. 4. "Genetischer Determinismus"?

Eher aus den Reihen der Geisteswissenschaftler, der Philosophen, aber auch bestimmter politischer Ideologien kommt die folgende Kritik:

Impliziert eine Anwendung der Ethologie auf das menschliche Verhalten nicht automatisch den Standpunkt eines "genetischen Determinismus"?

"Genetischer Determinismus" ist in der Diskussion um biologische Erklärungen des menschlichen Verhaltens ein Schlagwort, ja sogar schon beinahe ein Schimpfwort, das oft unreflektiert verwendet wird. Es wird deshalb von Nutzen sein, erst einmal festzustellen, was genau damit gemeint sein soll.

Genetisch determiniert heisst in dem Sinn, wie es Biologen heute verstehen und gebrauchen, "durch Gene verursacht" "auf die Wirkung von Genen zurückzuführen". Gene wirken jedoch nicht für sich im leeren Raum, so dass man sagen könnte: Wenn das genetisch bedingt ist, spielt die Umwelt ja keine Rolle mehr. Im Gegenteil, Gene wirken immer im Rahmen einer bestimmten Umwelt. Wenn wir

unter genetischem Determinismus eine Sicht verstehen, die alle phänotypischen (d. h. äusseren, wahrnehmbaren) Charakteristika nur den Genen zuschreibt, so können wir davon ausgehen, dass sie heute von keinem ernstzunehmenden Biologen vertreten wird.

Die Aussage eine bestimmte Eigenschaft sei "genetisch determiniert" heisst also bei modernen Biologen nicht mehr als "in einer bestimmten Art von Umwelt kann ich erwarten, dass von den Individuen mit dem Gen A X% diese Eigenschaft zeigen,³⁸ im Gegensatz zu Y% bei den Individuen mit Gen B". Genetische Determiniertheit ist also immer nur in Beziehung auf eine Umwelt festzustellen, und immer nur als statistische Grösse, die sich zwar aus den kausalen Einflüssen der Gene auf die Individuen ergibt, jedoch nur statistisch an der Gesamtpopulation abgelesen werden kann, da nur so die ebenfalls kausal wirksamen Einflüsse der Individual-Umwelten statistisch ausgeblendet werden können. Da die "Gesamt-Umwelt" nie auf diese Art ausgeblendet werden kann, können wir "genetisch determiniert" immer nur vor dem Hintergrund einer so und so definierten "Gesamt-Umwelt" verwenden. Das Gegenteil von "genetisch determiniert" in dieser legitimen Verwendung ist nicht "aus freiem Willen geschehen" o. ä., sondern "durch (allgemeine oder spezielle) Umwelteinflüsse determiniert", und auch dies ist kein kontradiktorischer, sondern ein konträrer Gegensatz.

Sollte dagegen für den Kritiker der Stein des Anstosses in der Determiniertheit überhaupt liegen, so müssen wir auf Folgendes hinweisen: Für einen Wissenschaftler, der seine "Objekte" von aussen beobachten muss, lässt überhaupt nur irgendwie "determiniertes" "Verhalten" (im weiteren Sinne) eine Erklärung zu, denn die Erklärung besteht ja gerade im Nachweis der Ursachen des "Verhaltens".³⁹ Dies gilt genau wie für Biologen auch für Soziologen, Psychologen oder Wirtschaftswissenschaftler, die sich ja alle damit beschäftigen, irgendwelche Determinanten eines "Verhaltens" aufzuspüren. Könnte ein "Objekt", das sich völlig indeterminiert verhält, von "Verhaltens"-Experten aller möglichen Richtungen beobachtet werden, so würden sie nach genügend Zeit zur übereinstimmenden Erkenntnis kommen, das Verhalten des Objekts sei kein sinnvoller Forschungsgegenstand, da es offensichtlich keinen Gesetzmässigkeiten unterliege. Die Diskussion des Problems des "freien Willens", insbesondere die Frage, ob und wie sich dieser mit einer evtl. "von aussen" festgestellten Determiniertheit des

³⁸ Wenn hier wie im folgenden jeweils nur von einem Gen die Rede ist, so geschieht das nur, um die Darlegungen, deren Prinzipien auch für polygen bedingte Eigenschaften gelten, nicht noch unnötig zu komplizieren.

³⁹ Jedoch nicht notwendigerweise in einer Voraussage.

Verhaltens vereinbaren lässt, gehört dagegen zur Philosophie, speziell zur Ethik, also nicht ins Gebiet der deskriptiven und empirischen Verhaltenswissenschaften.⁴⁰

Unter diesem Aspekt zu betrachten ist auch eine Kritik wie z. B. die des Philosophen Siep (1993), der meint: "Die Klärung oder sogar Entscheidung dieser Kontroverse (sc.: zwischen Ethikern, die "altruistische Handlungen als bewusste⁴¹, heroische Selbstüberwindung interpretierten" und Soziobiologen, die sie als "von natürlichen Trieben diktierten Dienst an der Verbreitung eigener Gene" verstünden) setzt noch etwas anderes voraus als Begriffsdifferenzierungen. Man müsste nämlich wissen, wieviel am menschlichen Handeln oder Verhalten angeboren ist oder durch angeborene Dispositionen beeinflusst wird, wieviel durch individuelles Lernen und Erfahren und wieviel durch das Erlernen von sozialen Traditionen. Diese Fragen sind jedoch keineswegs entschieden, und ihre Beantwortung wird anscheinend zunehmend schwieriger."

Die Frage nach dem freien Willen muss völlig unabhängig von der Frage betrachtet werden, wodurch ein Verhalten determiniert wird, ob durch genetische oder Umwelteinflüsse. Auch was diesen zweiten Aspekt angeht, ist Sieps Fragestellung

⁴⁰ Ich selbst würde mich in dieser Frage am ehesten einer "kompatibilistischen" Haltung anschliessen, die (Hume folgend) das Erlebnis der Willensfreiheit nicht als zu kausaler Determination, sondern als Gegensatz zum Bewusstsein eines von aussen kommenden (evtl. schon innerlich vorweggenommenen) Zwanges versteht. Wer, wie z. B. Siep (1993), versucht, "Determinismus" (verstanden als eine postulierte strenge Rückbindung jedes Handelns wie auch Verhaltens an letztlich physisch nachweisbare Ursachen) gegen "freien Willen" auszuspielen, verstrickt sich bald in Widersprüche, da das alltägliche Verständnis des Begriffs der Willensfreiheit in ihm eben gerade keinen Gegensatz zur "Verursachtheit" des Handelns darstellt. Dies zeigt schon Sieps eigener Beispielsatz: "Wer auf die Frage 'Warum hast Du das getan?' antworten kann, bezeichnet sich damit als Handelnden, nicht bloss als reflexhaft Reagierenden oder dumpf Vegetierenden." Eben dieses "Warum?" erweist ja die Determiniertheit des Verhaltens, mag der Antwortende nun auf einen äusseren Anlass oder eine "innerlich" vorhandene (genetisch und/oder durch die Umwelt verursachte) Verhaltensdisposition verweisen: einem als "nicht-determiniert" verstandenen freien Willen bleibt letztlich nur noch sinnloses Handeln als Bereich übrig.

Die "nicht verursachte Handlung" kann also schon nach dem alltäglichen Begriffsverständnis nicht das Wesen des freien Willens sein. Vielmehr müssen wir das Erlebnis des freien Willens mit dem Phänomen verbinden, dass wir gewisse – seien es uns unbewusste, seien es bewusste – Ursachen unserer Handlungen als Teil unseres "Selbst" empfinden, andere dagegen als "von aussen kommenden" Zwang. Wird unser Handeln von diesen bestimmt, so empfinden wir es als "unfrei" und fühlen uns in geringerem Mass dafür verantwortlich, geben allein jene den Ausschlag, so sprechen wir von "freiem Willen." Bezüglich der kausalen Determiniertheit des Verhaltens ergibt sich dadurch jedoch kein Unterschied.

Dabei stellt sich natürlich ein Problem: Wozu dient dann das Gefühl "Ich könnte auch anders, bzw. hätte auch anders gekonnt", das wir als so typisch für den freien Willen empfinden, wenn doch die Handlung tatsächlich streng determiniert war? Möglicherweise ist das ein Nebenprodukt eines Mechanismus, der ggf. die Verhaltensanpassung in späteren ähnlichen Situationen erleichtern soll: Die "Beinahe-Handlungen" von Situation A (also Handlungen, für die ein bestimmtes Potential vorhanden war) werden zwar nicht ausgeführt, aber als Alternativen im Gedächtnis gespeichert und je nach Erfolg der tatsächlichen Handlung erhöht oder senkt sich ihre Attraktivität (im Vergleich zu dieser) in späteren, zu A analogen Situationen.

⁴¹ Auch die Gleichsetzung von bewusster Handlung mit freiem Willen und von unbewusstem Tun mit "von natürlichen Trieben diktiertem Dienst an der Verbreitung eigener Gene" ist philosophisch so defekt wie psychologisch falsch.

typisch für eine überholte Art, das Problem Erbe/Umwelt anzugehen: Entweder genetisch determiniert oder umweltbedingt! Nach dem oben Dargelegten sollte klar sein, dass auch eine genetisch determinierte Eigenschaft immer nur für eine bestimmte Umwelt auch mit einer bestimmten Sicherheit vorausgesagt werden kann. Daher ist es sinnlos, eine solche Voraussage zu verlangen, ohne die Umwelt zu definieren, für die sie gelten soll.

Wenn von Tieren die Rede ist, so bezieht man sich i. a. ohne dies weiter zu erwähnen, auf ihre natürliche Umwelt. Der Mensch jedoch lebt (auch in sog. primitiven Gesellschaften) immer in der von ihm geschaffenen Kultur. Wir können uns demzufolge nur auf einen reichlich hypothetischen Naturzustand⁴² beziehen, den wir nicht nachprüfen können, oder auf eine willkürliche Auswahl der kulturellen und damit "unnatürlichen" Umwelten, unter denen der Mensch lebt oder lebte. Selbst wenn wir - zweifellos der beste Versuch, unsere eigenen eingeschränkten Horizont zu überwinden - sämtliche uns zugänglichen (heutigen und durch historische Forschung zu erschliessenden) "kulturellen" Umwelten des Menschen im Überblick untersuchten, und dabei ein von Gen A in allen "Umwelten" bei 100% seiner Träger bewirktes Verhalten entdeckten, wäre es dennoch möglich, dass in einer zukünftigen Umwelt, die wir noch nicht kennen, die Korrelation zwischen Gen A und dem betreffenden Verhalten plötzlich viel geringer würde. Selbst wenn die untersuchten Gene z. B. eine Eigenschaft zu 100% vorgeben, sie wirken immer über eine Umwelt im allgemeinsten Sinn; nur scheinen in diesem Fall alle relevanten Umweltfaktoren ebenfalls konstant (in 100% der Fälle identisch) zu sein. Die Eigenschaft wäre aber dennoch prinzipiell beeinflussbar.⁴³

Wie z. B. F. Vogel (1984/85) bemerkt, ist es also viel wichtiger, zu fragen, **wie** Gene und Umweltfaktoren zusammenwirken, als ständig nach dem **Anteil** von Genen und Umwelt zu fragen. Ein von ihm dazu angeführtes Beispiel: Bei der Eigenschaft der Körpergrösse wird i. a. eine Heritabilität von über 0,9 errechnet, trotzdem hat die Durchschnittsgrösse in Deutschland in etwas über 50 Jahren um mehr als 10 cm zugenommen. Waren die Berechnungen einfach falsch? Hat sich die genetische Zusammensetzung der untersuchten Population geändert? Sicher nicht, aber die

⁴² Dieser wird oft mit der Lebensweise altsteinzeitlicher Jäger identifiziert

⁴³ Ob die relevanten Umweltfaktoren menschlicher Beeinflussung zugänglich seien und ob diese realistisch sei, sind Fragen, deren Beantwortung nicht mehr der Biologie, sondern (beim menschlichen Verhalten) den Human-, bzw. Sozialwissenschaften obliegt. Ob solche Einflussnahme schliesslich – nach Berechnung des Aufwands – erwünscht sei, ist wiederum eine ganz andere, ins Gebiet der Ethik gehörende Frage.

Auf jeden Fall ist jedoch klar, dass wir zur Beantwortung der Frage nach der evolutionären Herkunft des betreffenden Phänomens (und d. h. des verursachenden Gens) uns erst einmal nach einer Funktion in den Gesellschaften, wo wir es heute feststellen, umsehen sollten.

massgeblichen Umweltfaktoren haben sich in Deutschland während dieser Zeit stark verändert. Die Zunahme der Durchschnittsgrösse ist, wie man heute annimmt, wahrscheinlich auf die bessere Versorgung mit Eiweiss während des Wachstums zurückzuführen. Die damalige und die heutige Situation erscheinen somit als zwei nicht direkt vergleichbare "Umwelten". Sowohl innerhalb einer Gesellschaft, wo alle Zugang zu Eiweiss haben, wie auch in einer, wo praktisch niemand dazu Zugang hat, werden wir einen enormen Korrelationseffekt zwischen Erbfaktoren und Grösse feststellen, dagegen sollten wir, wenn der Zusammenhang zwischen Eiweisszufuhr und Körpergrösse stimmt, z. B. in einem Entwicklungsland, wo die Reichen Eiweiss zur Verfügung haben, die Armen jedoch nicht, eine wesentlich geringere Heritabilität der Körpergrösse antreffen.⁴⁴

Es sollte inzwischen klar geworden sein, dass es logisch ebenso unhaltbar ist, aus einer nachgewiesenen Abhängigkeit von Umweltfaktoren auf das Fehlen genetischer Einflüsse zu schliessen, wie umgekehrt aus der sicheren Erkenntnis genetischer Bedingtheit eine Unabhängigkeit von Umwelteinflüssen nicht erschlossen werden kann. Das zu Grunde liegende Denkschema der **Monokausalität** muss hier auf alle Fälle überwunden werden, damit es überhaupt erst zu einer fruchtbaren Diskussion zwischen den Erforschern genetischer und denen umweltbedingter Einflüsse kommen kann. Selbst ein Beitrag wie derjenige von M. Mitterauer (1985), der innerhalb des von Ehalt (1985) herausgegebenen Sammelbandes wohltuend durch seine Offenheit gegenüber der naturwissenschaftlichen Erforschung menschlichen Verhaltens auffällt, zeigt sich schliesslich diesem Denkmuster verhaftet, wenn er (trotz verschiedener nachdenklicher Zwischenbemerkungen) schliesslich die fehlende biologische Bedingtheit traditioneller Geschlechterrollen dadurch bewiesen zu haben glaubt, dass er deren Variabilität in einem Spektrum historischer Vergleiche aufzeigt. So landet er schliesslich wieder bei einer überholten "Ressort-Zuteilung": Körper - Biologie vs. Geist - Sozialwissenschaften (S. 87 f.): "Der Wunsch, traditionelle Normen geschlechtstypischen Verhaltens zu überschreiten, gewinnt in neuerer Zeit zunehmend an Bedeutung Ob die Biologie solchen Bestrebungen Grenzen setzt, kann der Historiker nur insoweit beurteilen, als er die bereits erreichte Variabilität in der Vergangenheit aufzeigt. In der aktuellen Diskussion über solche Fragen wird zu bedenken sein, dass nicht alle Verhaltensweisen, hinsichtlich derer

⁴⁴ Ein weiteres Beispiel, das von F. Vogel selbst erforscht wurde, ist die Frage nach genetischen Praedispositionen zur Erkrankung an Lepra. Intensive Studien an ein- und zweieiigen Zwillingen in zwei Lepragebieten Indiens ergaben, dass in einer Umwelt, in der Lepra häufig ist und wohl jeder ab und zu mit dem Erreger in Kontakt kommt, genetische Faktoren dafür ausschlaggebend sind, ob man tatsächlich erkrankt. In einer Umwelt, wo die Krankheit selten ist, werden dagegen nicht-genetische Faktoren, die sich etwa auf die Häufigkeit des Kontakts mit Kranken auswirken, wesentlich wichtiger sein.

zwischen den Geschlechtern Unterschiede gesehen werden, in gleicher Weise bedeutsam sind. Um auf die Vulgärebene des Eingangszitates zurückzukehren: Ob Männer mehr schnarchen als Frauen, ist gesellschaftlich ziemlich gleichgültig. Ob sie von Natur aus aggressiver sein müssen, erscheint als ein Problem ganz anderer Relevanz. Und gerade in den für die Verwirklichung von mehr Gleichheit und Humanität entscheidenden Fragen kann der Historiker sehr wohl eine Antwort geben: Geschlechtstypisches Verhalten ist in diesem Bereich normativ geprägt. Normen aber sind kulturell bedingt und damit - wie alles historisch Gewordene - letztlich veränderbar." Es ist offensichtlich, wie sehr die überholte Gleichsetzung von "angeboren" und "unveränderbar" den Gedankengang in diesem Abschnitt prägt: Dies geht bis zur Einfügung des Modalverbs "**müssen**" in denjenigen Satz des Zitats der den "relevanten" Sachverhalt beschreibt. Was kulturell geformt werden kann, kann nicht genetisch bedingt sein, umgekehrt überlässt man grosszügig den Naturwissenschaftlern das, was einem selbst nicht "relevant" scheint. Der ganz allgemein unter Kulturwissenschaftlern verbreitete Kurzschluss, der in dieser Passage zutage tritt, sollte nach dem oben zur Heritabilität der Körpergrösse in Deutschland Angeführten klar erkennbar sein. Oder auf Mitterauers eigenes Beispiel bezogen: Sollten Männer tatsächlich aus genetisch bedingten Gründen mehr schnarchen als Frauen, wäre dies dann nicht mehr wahr, wenn man - z. B. durch ein hypothetisches Anti-Schnarch-Training - ihren "Schnarchpegel" auf den "frauentypischen" gesenkt hätte? Um noch kurz auf das "relevante" Beispiel einzugehen: Kein verantwortungsbewusster Biologe wird behaupten, dass Männer aggressiver sein **müssten** als Frauen. Wenn tatsächlich genetische - und von ihnen abgeleitete hormonelle - Unterschiede zwischen Männern und Frauen die Ursache für die Unterschiede in ihrem Aggressionsverhalten innerhalb einer zu spezifizierenden Kultur sein sollten (dies zu diskutieren ist hier nicht der Platz), so hiesse das nun weder, dass dies kulturunabhängig und daher nicht zu ändern sei, noch, dass damit ein aggressives Verhalten der Männer zu rechtfertigen wäre. Die erste Behauptung würde wiederum dem oben dargelegten Trugschluss aufsitzen, die zweite diesem gar noch den "naturalistischen Fehlschluss" hinzufügen.

Nun stellt sich natürlich die ernsthafte Frage: Hat angesichts dieser "relativistischen" Positionen der Ausdruck "angeboren" oder "genetisch determiniert" überhaupt noch eine Bedeutung, bzw. eine sinnvolle Verwendung? Selbst ein Biologe wie S. J. Gould (1983) meint dazu: "Wenn angeboren nur möglich oder in bestimmten Milieus auch wahrscheinlich bedeutet, dann ist alles angeboren, was wir tun, und das Wort hat keine Bedeutung." In dieser Hinsicht bin ich wesentlich weniger skeptisch als er: Auch ein Wort wie z. B. gross hat "nur" relationale und ausserdem kontextabhängige

Bedeutung.⁴⁵ Niemand würde jedoch deshalb daran denken, dieses Wort auch nur aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu verbannen.

Wichtig ist jedoch, dass wir bei der Verwendung des Wortes nicht vergessen, dass "genetisch determiniert" einerseits ein relationaler Begriff ist ("Unterschiede in der Körpergrösse sind stärker genetisch determiniert als z. B. solche im Körperumfang ...") andererseits auch nur in einem vorher definierten Kontext (nämlich vor dem Hintergrund einer bestimmten Umwelt) sinnvoll zu verwenden ("... solange nicht extreme Unterschiede in der Eiweiss-Versorgung auftreten, die die genetischen Faktoren in den Hintergrund drängen können.")

Goulds These, da unsere Gene unserem Verhalten nur allgemeine Erzeugungsregeln mitgäben, sei es zwecklos, ein ganz bestimmtes Verhaltensmerkmal als genetisch bedingt zu betrachten, und davon ausgehend als Produkt Darwinscher Evolution erklären zu wollen⁴⁶, wird sehr eindrücklich entkräftet durch die von Dawkins in mehreren Werken (z. B. 1986 und 1982) verwendete Kuchen-Analogie: Nach allem, was wir über Embryologie wissen, wirken Gene nicht wie eine Blaupause, sondern wie ein Backrezept: Es gibt keine Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen einem Gen und einem bestimmten Körperteil, ebensowenig wie zwischen einem Wort des Rezepts und einem bestimmten Kuchenkrümel. Änderungen in Worten des Rezepts aber haben eine Eins-zu-eins-Entsprechung in Eigenschaften des ganzen Kuchens: wird z. B. das Wort "Backpulver" durch "Hefe" ersetzt, bewirkt das u. a. einen ganz bestimmten Geschmacksunterschied. Um es ohne Metaphorik zu sagen (wie auch Dawkins z. B. 1982, S 195 ff.): Die meisten Gene wirken zwar über lange Ketten in der ontogenetischen Entwicklung, wobei wir sie nur insofern als die "Ursache" eines

⁴⁵Man vergleiche dazu z. B. folgende, logisch keineswegs inkompatiblen Sätze aus einer hypothetischen Computer-Werbung:

A) "Unsere neuen Computer haben wesentlich grössere Festplatten als die, die wir vor 10 Jahren zum selben Preis verkauften: 30 GigaByte."

B) "Vor 10 Jahren waren die Festplatten unserer Computer noch wesentlich grösser als heute: 5 x 5 cm."

⁴⁶ (1981, D 1983 S. 366): "Wenn die Variationsbreiten charakteristisch weit sind, kann die natürliche Auslese vielleicht einige tief verankerte Erzeugungsregeln festlegen; doch spezifische Verhaltensweisen sind dann Epiphänomene der Regeln und nicht für sich schon Gegenstand einer Betrachtung im Darwinschen Sinne." Dies würde jedoch prinzipiell genauso für unsere "körperliche" Merkmale gelten, die von den Genen ebenfalls nur nach "allgemeinen Regeln" erzeugt werden (man vergleiche das Beispiel von F. Vogel).

Jedoch muss man Gould insofern recht geben, als bei dieser Definition von "genetisch bedingt" selbstverständlich nicht feststeht, dass die hier und jetzt (in einer spezifischen Population unter spezifischen Umweltbedingungen) festgestellte Verbindung von Ursache und Wirkung, von Gen und phänotypischer Eigenschaft auch den Selektionsvorteil darstellt, durch den dieses Gen bis jetzt "überlebte", eine "Anpassung", die einen Gewinn an Darwinscher fitness zur Folge hatte. Schliesslich können Veränderungen der Umwelt (gerade beim Menschen, wo die sich rasant verändernde Kultur der wichtigste Bestandteil der Umwelt ist) die Wirkung eines Gens durchaus substantiell ändern, bzw. aufheben. Es ist jedoch durchaus sinnvoll, eine Arbeitshypothese über die Funktion des betreffenden Gens, bzw. den bewirkten Selektionsvorteil, vorläufig auf diese Population zu beziehen.

phänotypischen Effekts⁴⁷ ansehen können, als dieser sich ändert, sobald es sich um ein anderes Allel dieses Gens handelt.⁴⁸ Auch sind unter Umständen an der "Umwelt" dieses Gens, das schliesslich den untersuchten Effekt zur Folge hat, noch viele andere Gene beteiligt, die mit demselben Recht als "Gen für X" betrachtet werden könnten, wenn man das jetzt untersuchte Gen als Teil der (konstanten) Umwelt betrachten und dafür die Auswirkungen verschiedener Allele eines anderen Gens untersuchte. Dennoch ist es durchaus sinnvoll, Gen A als "Gen für X" zu bezeichnen, solange man sich bewusst ist, dass man damit meint, dass Allel A' des Gens A im Gegensatz zu A'' in einer bestimmten Umwelt mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit einen phänotypischen Effekt X im Gegensatz zum Effekt Y verursacht.^{49,50}

A. 1. V. Das Erklärungspotential des vorgeschlagenen Ansatzes

Vielleicht einer der wichtigsten Einwände von geisteswissenschaftlicher Seite betrifft die Frage nach dem "Erklärungs-Potential" des Ansatzes: "Was bringt es uns, von

⁴⁷ Einer "reifification" von rein theoretischen Konstrukten, wie sie z. B. von Gould und Lewontin (wie auch weiteren Kritikern der Soziobiologie) verschiedenen Soziobiologen vorgeworfen wird, machen wir uns dabei nicht schuldig, solange wir unseren phänotypischen Effekt operational eindeutig definieren: Der von ihnen als typisches Beispiel kritisierte Versuch, z. B. "Unternehmertum" (entrepreneurship) als möglicherweise genetisch bedingt zu erklären, ist nur so lange lächerlich, wie die Definition des "Unternehmertums" in der Luft hängt. Wäre es tatsächlich möglich, nachzuweisen, dass alle erfolgreichen Unternehmer typische, d. h. unter gleichen Umständen zu analogen Handlungen führende Charakterzüge zeigen, die ihren Erfolg ausmachen, so könnte man dies als "Unternehmertum" definieren, und danach sinnvoll untersuchen, ob und wie stark dieses "Unternehmertum" im Kontext unserer heutigen Umwelt genetisch bedingt sei. Natürlich sparen sich die meisten Soziobiologen diese Mühe. Dies, und nicht die "Reifizierung" rein theoretischer Begriffe, ist ihnen vorzuwerfen. Schliesslich ist es heute ein Gemeinplatz gerade in den Kulturwissenschaften, dass keine theoriefreien Begriffe existieren.

⁴⁸ Da i. a. heute die Kausalketten vom einzelnen Allel bis zum phänotypischen Effekt auf der materiellen (d. h. physiologischen) Ebene für Verhaltensphänomene (noch) nicht rekonstruiert werden können, wird den Verhaltensbiologen öfters vorgeworfen, sie verwechselten bloss Korrelationen mit Kausalitäten. Jedoch trifft die Notwendigkeit, die physiologischen Vorgänge in der Entwicklung von Verhalten (eine materielle Grundlage dafür müssen schliesslich sämtliche Wissenschaften annehmen) weitgehend als "black box" zu betrachten, genauso alle humanwissenschaftlichen (z. B. psychologischen) Ansätze, die sich mit umweltbedingtem Verhalten befassen. Das Problem, ob Korrelationen auf Kausalitäten zurückzuführen seien, stellt sich also gleichermassen für beide Arten von Ansätzen. Die Antwort liegt i. a. in der Kontrolle der Randbedingungen bei einem Experiment, bzw. der statistisch sauberen Vorgehensweise bei einer Untersuchung.

⁴⁹ Selbst Dawkins, der als Prototyp des extremen Soziobiologen gilt, und auch von Fachgenossen wie z. B. Gould als "biologischer Determinist" angegriffen wird, vertritt diese Art von Definition (Dawkins 1982, S. 38: "A gene ,for' A in environment X may well turn out to be a gene for B in environment Y.")

⁵⁰ Genauso ist es umgekehrt in dem Fall angemessen, eine Variation eines Merkmals als "umweltbedingt" zu bezeichnen, wenn durch unterschiedliche Umwelten bei Individuen mit gleichem Genotyp (bzw. Populationen mit vergleichbarem Gen-Pool) tatsächlich verschiedene Ausprägungen dieses Merkmals hervorbringen. In diesem Sinn ist die Bedeutung von "umweltbedingt" ebenso kontextabhängig wie die von "genetisch determiniert" (notwendigerweise!)

diesem oder jenem Verhalten sagen zu können: 'Es ist (vermutlich) genetisch bedingt.' Was erklärt eine solche Erklärung?"

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Feststellung (oder die Hypothese) der genetischen Determiniertheit einer Verhaltensweise (noch) nicht die Erklärung dieses Verhaltens darstellt: Sie erklärt nur deren formkonstantes Auftreten in mehreren, kulturell von einander unabhängigen Populationen, nicht die Form der Verhaltensweise selbst.

Dagegen kann mit unserem ethologischen Ansatz - genetische Bedingtheit des Verhaltens einmal vorausgesetzt - auch die Form einer Ausdrucksbewegung erklärt werden, und zwar aus der Phylogenese, also der evolutionsgeschichtlichen Entwicklung. Mit diesem (im weiteren Sinne "historischen") Ansatz führt die Ethologie konsequent die Form einer Ausdrucksbewegung auf ihre ursprüngliche Funktion zurück. Die vorgeschlagene Methode hat also zum Ziel nicht nur die Klärung des **Ursprungs** von Ausdrucksbewegungen, sondern v. a. auch die Klärung des starren Konnexes von **Form und Bedeutung**, Ausdruck und Inhalt, Signifikant und Signifikat (die in einer Semiotik, die nur konventionell festgelegte Zeichen anerkennt, prinzipiell nicht möglich ist) in Form einer "historischen" Untersuchung im weiteren Sinne: Indem wir von der jetzigen Bedeutung im Rahmen menschlicher Kommunikation auf die ursprüngliche biologische Funktion zurückgehen, können wir versuchen, die entsprechende Form zu verstehen und umgekehrt. Das theoretische Rüstzeug zu dieser Erklärung liefert das ethologische Konzept der Ritualisierung oder Ritualisation.

A. 2. Einige grundlegende Begriffe aus der Ethologie

A. 2. I. Das ethologische Konzept der Ritualisation

Das ethologische Konzept der Ritualisation beruht auf der Beobachtung, dass die Evolution neuer Charakteristika meist an schon vorhandenen ansetzt, die durch einen Funktionswandel verändert werden: Dies ist bei Verhaltensweisen ebenso zu beobachten wie z. B. bei morphologischen Charakteristika. So haben sich bekanntlich die Gehörknöchelchen "Hammer" und "Amboss" bei den Säugern aus dem Kiefergelenk der Reptilien entwickelt. Verhaltensweisen, die zu Signalen, also zur Übertragung einer Information, differenziert wurden, nennt man Ausdrucksbewegungen. Die Veränderung einer Verhaltensweise ohne Signalfunktion zu einer Ausdrucksbewegung wird Ritualisation genannt.⁵¹ Gerade Ausdrucksbewegungen eignen sich, wie K. Lorenz schon früh feststellte, sehr gut, um innerhalb einer Gruppe von nahverwandten Arten die tatsächlichen Verwandtschaftsverhältnisse festzustellen (da Irreführung durch konvergente Entwicklungen zumindest selten zu sein scheint.) Umgekehrt aber ist oft erst im Vergleich einer solchen Gruppe die ursprüngliche Form und Funktion des betreffenden Verhaltens (die ja v. a. interessiert) festzustellen.

Wir versuchen also, die Form einer Ausdrucksbewegung zu erklären, indem wir sie auf eine nicht-kommunikative Bewegung zurückführen, deren Form durch ihre Funktion vorgegeben wurde.

Ausgangspunkt für die Entstehung von Ausdrucksbewegungen können sämtliche Verhaltensweisen sein, die dem Empfänger relevante Information über die Motivationslage des Senders mitteilen und ihn so zu einer Verhaltensänderung veranlassen können. Wirkt sich diese für den Sender positiv aus, so kann durch natürliche Selektion eine spezielle Ausdrucksbewegung mit rein kommunikativem Charakter entwickelt werden.

Besonders typische Ausgangspunkte sind allerdings sog. Intensionsbewegungen, d. h. erste Stadien eines Verhaltens, das nicht vollständig vollzogen wird, z. B. weil es durch einen gegensätzlichen Antrieb gehemmt wird. Die Intensionsbewegung informiert aber dennoch deutlich über die zugrundeliegende Motivation. (Eine kulturelle Parallele: Ich setze einen Fuss auf den Fussgängerstreifen, um nicht gleich

⁵¹Der Name bezieht sich auf die Tatsache, dass - wie im folgenden dargelegt - im Zuge dieser Umwandlung oft gewisse Veränderungen im äusseren Vollzug der betreffenden Verhaltensweise auftreten, wie sie für menschliche Rituale typisch erscheinen, so v. a. die starre Abfolge der verschiedenen Bewegungen, bzw. Handlungen. Der Name setzt jedoch keine allg. These über die Entstehung oder Funktion menschlicher Rituale voraus.

das volle Risiko eines Unfalls einzugehen, meine Intention⁵² ist aber - hoffentlich - für die Autofahrer verständlich.)

Intentionsbewegungen sind zur Ritualisierung sehr geeignet, da sie trotz vollständiger Information doch viel "energiesparender" sind als das vollständig ausgeführte Verhalten. Ebenso bieten sich Übersprungbewegungen (z. B. Verlegenheits-Kopfkratzen) oder rein vegetative Begleiterscheinungen (z. B. Erröten) zur Ritualisation an, wenn sie in spezifischem Kontext auftreten. Gerade ihre Funktionslosigkeit macht sie zur Umwandlung in Signale besonders geeignet, da sie keinem anderen Selektionsdruck unterliegen. Verschiedene Motivationen können auch zu einer Überlagerung im Ausdruck führen.

Als Ritualisation bezeichnet die Ethologie Veränderungen,⁵³ die - in semantischer Terminologie - sowohl die Ausdrucksseite als auch die Inhaltsseite des jeweiligen Zeichens⁵⁴ betreffen können. Die Veränderungen der Ausdrucksseite dienen der Verdeutlichung für den Empfänger. Da sie auf dessen Wahrnehmungsapparat eingestellt sind, wird das Verhalten für uns nicht unbedingt auffälliger. Diese Veränderungen umfassen u. a.:

- a) die Intensivierung der Bewegung (des Signals) in Frequenz oder Amplitude (also die Erzeugung von Redundanz zur "Absicherung" gegen "Störungen")
- b) die Vereinheitlichung durch einheitliche Frequenz oder Amplitude
- c) starre statt variabler Bewegungsfolge
- d) das "Einfrieren" von Bewegungen zu Stellungen
- e) die Ausbildung signal-unterstützender körperlicher Strukturen.

Die Veränderungen auf der Inhaltsseite sind jedoch noch wichtiger:

Während **entweder** für den Sender **oder** den Empfänger des Zeichens die Verbindung zwischen dem "Ausdruck" (Signifikant)⁵⁵ des Zeichens, definiert als "formkonstante Bewegung" und dem bezeichneten "Objekt", nämlich der auslösenden, bzw. der ausgelösten Motivation (Referent) konstant bleiben muss, kann sie sich für den jeweils anderen ändern. So interpretiere ich die vom Standpunkt des Senders benannten ethologischen Termini Funktions- und Motivationswechsel:

⁵² hier nur verstanden als "das, was ich, entsprechend meiner durch Beobachtung zu erschliessenden Motivationslage, als nächstes tun werde"

⁵³ zu den Veränderungen, die die Ritualisation einer urspr. funktionalen Bewegung meist mit sich bringt, cf Eibl-Eibesfeldt 1986². Er überträgt diese aber zu Unrecht auf alle kulturell tradierten Rituale, da diesen ja oft keine funktional gebundene Vorstufe zu Grunde liegt

⁵⁴ Der Begriff "Zeichen" wird hier bewusst verwendet, vgl. den nächsten Abschnitt.

⁵⁵ zur Terminologie vgl. den nächsten Abschnitt

a) Beim Funktionswechsel bleibt die Motivation des Senders gleich, die Motivation und damit auch die Reaktion des Empfängers ändert sich, oft weil der Empfänger selbst ein anderer ist (z. B. durch Umorientierung der Ausdrucksbewegung).

Ein Beispiel: Das Drohen einer Ente gegen ein fremdes Entenpaar hat für den Partner der drohenden Ente bindungsstärkende Bedeutung (etwa "wir gehören zusammen")

b) Beim Motivationswechsel bleibt die Motivation und damit auch die Reaktion des Empfängers gleich. Es ändert sich die Motivation des Senders, evtl. auch die Person des Senders.

Ein Beispiel: Das "Präsentieren" von Pavian-Weibchen, eine Kopulationsaufforderung, wirkt auf Männchen besänftigend. Dieses Verhalten wird deshalb nicht nur von Weibchen ohne sexuelle Motivation, sondern auch von sich unterwerfenden Männchen eingesetzt.

A. 2. II. Versuch zur Interpretation angeborener Ausdrucksbewegungen im Rahmen der Semiotik

Für den Beobachter stellt sich ein Ritual als eine festgelegte, auf gewisse Anlässe beschränkte Art von Handlung dar, eine von bestimmten Personen ausgeführte Abfolge von feststehenden Gebärden und Worten, an der die Gesellschaft jeweils in unterschiedlichem Mass Anteil nimmt. Da in griechischen Hikesie-Ritualen die Worte nur von untergeordneter Bedeutung zu sein scheinen,⁵⁶ beschäftigen wir uns vorerst nur mit der Interpretation von Gebärden. In der vorliegenden Arbeit soll als positive Definition⁵⁷ für Gebärden im weiteren Sinne (was sowohl Gestik als auch Mimik umfassen soll) gelten: Gebärden haben den Charakter kommunikativer Bewegungen (im weitesten Sinne), ob diese nun bewusst oder unbewusst zustande kommen. Ihre Funktion ist die der Mitteilung (gerichtet), bzw. des Ausdrucks (ungerichtet). Man kann sie also auch als "Ausdrucksbewegungen" im Sinne der Verhaltensforschung bezeichnen. Sie können demnach als Zeichen⁵⁸ im Sinn der

⁵⁶ vgl. dazu den Beginn des Kapitels B. "Griechische Hikesierituale im Überblick"; eine kurzer Erklärungsversuch zu den nicht-performativen Äusserungen beim Ritual folgt in Kap. C. 2. VIII.

⁵⁷ Im Rahmen der Altertumswissenschaft gilt als Standardwerk über Gebärden auch heute noch die Arbeit von C. Sittl (1890). Er definiert Gebärden negativ als "alle nicht mechanischen Bewegungen des menschlichen Körpers." Sofern man "mechanisch" als "in ihrem Ablauf durch eine mechanische Funktion zwingend festgelegt" versteht, liesse sich diese Definition ohne weiteres übernehmen. In diesem Fall stellte sich jedoch die Frage: Was ist dann - positiv ausgedrückt - die Funktion von Gebärden (die ihren Ablauf offenbar nicht zwingend vorschreibt)?

⁵⁸ Dass es sich dabei nicht einfach um Reiz-Reflexkombinationen handelt, wie z. B. Eco (1977) anzunehmen scheint (S. 26/27), geht u. a. daraus hervor, dass die vorgegebene Beziehung zwischen Signifikant und Referent (nicht Signifikat) Ecos Kriterium der Umkehrbarkeit entspricht. Dies ist bei Tieren i. a. zwar kaum nachprüfbar, jedoch bei Menschen, für die ebenso ein angeborenes Aussenden wie auch Verstehen bestimmter Signale postuliert wird, wie für Tiere.

modernen Sprachwissenschaft, bzw. der Semiotik verstanden werden, an denen eine Ausdrucks- und eine Inhaltsseite, ein Signifikant und ein Signifikat unterschieden werden können, und die auf einen Referenten (ein reales Objekt) verweisen.⁵⁹

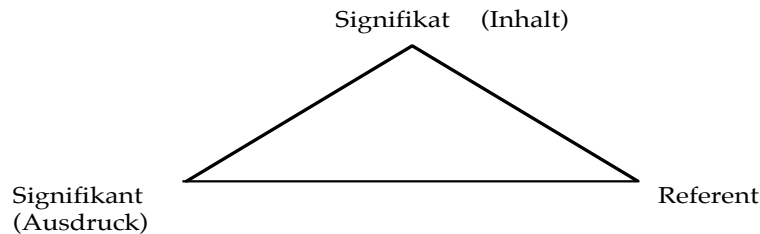


Abb. 1: Das semiotische Dreieck (traditionellerweise C. K. Ogden und I. A. Richards, 1923, zugeschrieben)

Ausdrucksbewegungen können nach unserem heutigen Wissen grundsätzlich in zwei Gruppen eingeteilt werden, in **angeborene** (im Lauf der Phylogenese durch die Evolution erworbene) und in **kulturell tradierte**, die vom Individuum im Verlauf seiner Ontogenese durch Lernen übernommen werden.⁶⁰ Die kulturell tradierten Gebärden sind meist **symbolischer**⁶¹ Art, d. h. die zu übertragende Information wird durch einen im Verlauf der kulturellen Entwicklung mehr oder weniger frei gewählten Code verschlüsselt. Demzufolge variieren sowohl äussere Ausdrucksformen wie auch Inhalte dieser Gebärden - diachron innerhalb einer Kultur, synchron zwischen verschiedenen Kulturen - äusserst stark.

Ein Beispiel: Das nach Eibl-Eibesfeldt angeborene "Verstehen" der unbewussten und unwillkürlichen Pupillenverengung bei aggressiven, bzw. der Pupillenerweiterung bei positiven Emotionen ist im Versuch mit Kindern umkehrbar: Das Gesicht mit den kleinen Pupillen wirkt "drohend", umgekehrt werden aber auf die Aufforderung "Zeichne in diesem Gesicht die Pupillen ein, so dass der Mann böse aussieht!" kleine Pupillen eingezeichnet.

⁵⁹ Ein Beispiel: Ein Signifikant ist das deutsche Wort /Pferd/ (ebenso engl. /horse/ oder frz. /cheval/), Signifikat dazu unser Begriff von einem Pferd (zu erläutern z. B. durch eine Definition des Pferdes), Referent ein tatsächlich existierendes Pferd (bzw. mehrere/alle Pferde).

⁶⁰ Die im letzten Jahrhundert gebräuchliche Unterteilung in "instinktive" und "durch den bewussten Willen hervorgerufene" (so z. B. Sittl 1890) ist durch die Psychologie wie die Ethologie als überholt anzusehen, da angeborene und damit instinktive Signale von uns z. T. durchaus bewusst angewandt werden (z. B. das Lächeln), andererseits auch kulturell Tradiertes im Verlauf der Ontogenese so sehr verinnerlicht wird, dass wir uns seiner Einflüsse nicht mehr bewusst sind (was Freud mit dem Konzept des "Über-Ich" zu erfassen suchte). Man muss sich jedoch vor Augen halten, wie modern die Darstellung von Sittl, der auch (Darwin 1872) häufig zitiert, im Vergleich zu der alles instinktgebundene menschliche Verhalten strikt leugnenden behavioristischen Lehrmeinung erscheint, die in weiten Teilen der Geisteswissenschaften immer noch vorherrscht.

⁶¹ "symbolisch" wird hier im Sinne De Saussures verwendet (cf. weiter unten)

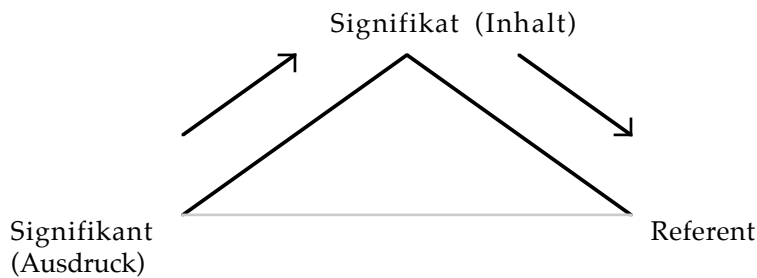


Abb. 2: Richtung des Verweises beim konventionellen Zeichen/Symbol⁶²

Dagegen sind angeborene Ausdrucksbewegungen in der Regel ursprünglich **funktionale** Bewegungen, die durch **Ritualisierung** (vgl. den vorhergehenden Abschnitt) im Laufe der Evolution eine neue, kommunikative Funktion übernommen haben.

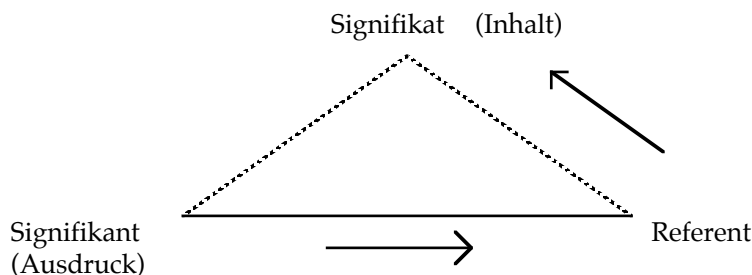


Abb. 3: Richtung des Verweises bei einem Zeichen, das auf einer angeborenen Ausdrucksbewegung beruht.

Während kulturell tradierte, "symbolische" Gebärden oft eine orts- und zeitspezifische "Sachinformation" übermitteln, teilen angeborene Ausdrucksbewegungen meist emotionale Zustände mit.⁶³ Die Scheidung dieser zwei Gruppen kann natürlich keine strenge sein:

Auch angeborene Ausdrucksbewegungen unterliegen kulturellen Einflüssen (unabhängig von ihrer bewussten oder unbewussten Ausführung), die sich in der Intensität, Häufigkeit, Bindung an spezifische Situationen oder Bezugspersonen,

⁶² Die Linie zwischen Signifikant und Referent wird hier (nach dem Vorbild von Eco 1977) punktiert dargestellt, um die Unklarheit dieser Beziehung anzudeuten.

⁶³ Alle kulturell tradierten Zeichensysteme eignen sich, da rasch veränderlich, v. a. zur Übermittlung von Informationen, die an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit wegen ihrer kulturspezifischen Bedeutung besonders häufig übermittelt werden müssen. Dagegen können angeborene, d. h. phylogenetisch evoluierte Zeichen (Angeborene Auslösemechanismen oder Angeborene Erkennungsschemata), überhaupt nur dort existieren, wo die Übermittlung derselben Inhalte über lange Zeit immer wieder von grösstem Interesse war. Dies trifft beim Menschen v. a. auf Inhalte aus dem emotionalen Bereich zu, doch wie der Schwänzeltanz der Honigbiene zeigt, ist unter den genannten Voraussetzungen auch "Sachinformation" über angeborene Ausdrucksbewegungen möglich.

emotionaler Beteiligung (bzw. Versachlichung) oder sogar der Motivation, mit der sie ausgeführt werden, bemerkbar machen. Da im Lauf der Ritualisierung oft ein Motivationswandel stattfindet, kann u. U. dieselbe Gebärde durch verschiedene Motivationen aktiviert werden. Die Aktivierung kann in diesem Fall durch kulturspezifischen Regeln normiert werden.⁶⁴ Es stellt sich deshalb die Frage, ob unter diesen Umständen eine angeborene Ausdrucksbewegung überhaupt als solche erkannt werden kann. Eibl-Eibesfeldt hat jedoch durch seine Studien an blind- und taubgeborenen Kindern ("natürliches Isolationsexperiment") sowie seine sorgfältigen kulturvergleichenden Arbeiten gezeigt, dass dies durchaus möglich ist. Als Kriterien für die Kulturunabhängigkeit eines Verhaltens nennt er "Kontext (sc. gleichbleibenden oder ähnlichen), Spezifität und Gleichförmigkeit über die Kulturen" (Eibl-Eibesfeldt 1986²).

Andererseits sind auch kulturell tradierte Gebärden meist nicht völlig frei erfunden, ebenso wie auch Symbole in anderen Bereichen der Kommunikation oder Kunst⁶⁵, weshalb sie hier als "symbolisch" bezeichnet werden. De Saussure (1916) definiert ja das Symbol folgendermassen: "Das Symbol zeichnet sich dadurch aus, niemals ganz willkürlich zu sein; es ist nicht leer, es besteht da ein Rest von natürlichem Band zwischen Bezeichnendem (Signifikant) und Bezeichnetem (Signifikat)." Diese mangelnde "Willkür" oder Freiheit der Symbole ist nach meiner Meinung nicht per se oder durch den Akt der Kommunikation gegeben, sie besteht vielmehr auf Grund ihrer unterschiedlichen Einprägsamkeit. Diese ist dafür verantwortlich, dass unterschiedliche Symbole, nachdem sie zwischen Sendern und Empfängern frei vereinbart worden sind, verschiedene "Überlebens-, bzw. Verbreitungschancen" haben. Die Einprägsamkeit (und damit seine Überlebensfähigkeit) eines Symbols wiederum nimmt in dem Masse zu, wie in diesem Signifikant und Signifikat durch gemeinsame Eigenschaften verknüpft sind⁶⁶, oder sich das Signifikant einem angeborenen Erkennungsschema anpasst, wenn für das Signifikat ein solches vorhanden ist.⁶⁷ Diese gemeinsamen Eigenschaften können rein physikalischer Natur sein (Grösse, Form, Farbe, etc.), aber auch aus strukturellen Gemeinsamkeiten (z. B. regelmässige Intervalle) oder gemeinsamen assoziativen Bindungen an ein drittes Element (eine Situation, einen Zustand oder Vorgang) bestehen. Ebenso ist (in

⁶⁴ Als Beispiel dazu die Besprechung des Brauenhebens bei Eibl-Eibesfeldt 1986², S. 569 ff.

⁶⁵ Cf. die Jung'schen Archetypen u. ä.

⁶⁶ Also mit dem, was z. B. Eco (1977) in der Nachfolge von Pierce ihre "Ikonizität" nennt. "Ikonizität" ist bei sprachlichen Zeichen überhaupt nur auf der Ebene der Onomatopoeie möglich (die wegen mangelnder Anwendungsmöglichkeiten kaum je eine Rolle spielt), schränkt also die Freiheit der sprachlichen Zeichen nicht ein.

⁶⁷ Die allermeisten dieser Schemata sind beim Menschen optischer Natur, kaum eines akustischer, also auch hier keine Einschränkung für die Willkür sprachlicher Zeichen.

Analogie zur biologischen "Ritualisation") die gestische Bezeichnung einer (durch ihre Funktion vorgegebenen) Handlung (Signifikat) durch eine "ritualisierte" Form ihrer selbst (Signifikant), in der gewisse Elemente herausgegriffen und in der besprochenen Art und Weise⁶⁸ verdeutlicht werden, zweifellos "einprägsamer" und damit letztlich als Zeichen erfolgreicher (d. h. verbreiteter) als eine rein willkürlich geschaffene Gebärde.

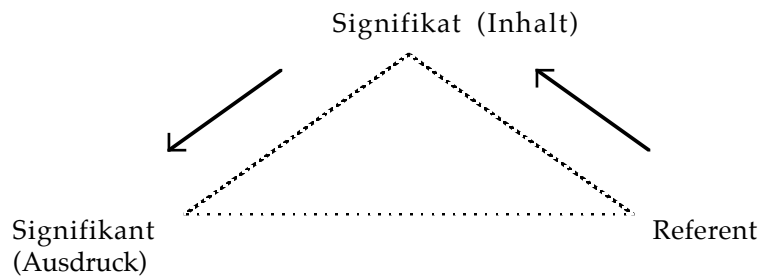


Abb. 4: "Konstruktionsrichtung" eines Symbols

Als wichtigste Veränderungen in der Entwicklung der Inhaltsseite kulturell tradierter Gebärden (wie auch anderer Symbole) sind die Bedeutungsverengung, die Bedeutungserweiterung und die Bedeutungsübertragung zu nennen, kurzum dieselben Vorgänge wie in der sprachlichen Entwicklung. Die natürliche Sprache stellt allerdings durch das Fehlen einer funktionalen und die weitgehende Unmöglichkeit einer assoziativen Bindung zwischen einem bestimmten Inhalt und einem bestimmten Ausdruck (im Gegensatz zu den Symbolen, cf. Anm. 45 und 46) das Extrem eines frei gewählten Codes dar.

Für die Erklärung angeborener Ausdrucksbewegungen ist es äusserst wichtig, zu berücksichtigen, dass diese, ebenso wie kulturell tradierte Gebärden, einer ständigen Reinterpretation ihrer Inhaltsseite unterliegen, sobald einerseits die Gebärde selbst bewusst, ihre ursprüngliche Funktionalität aber, auf Grund der durch die Ritualisierung erfolgten Veränderungen, nicht mehr bewusst wahrgenommen wird. Während das Signifikat nun aber einem steten kulturell bedingten Wechsel unterworfen ist, setzt der Signifikant notwendigerweise eine stabile Beziehung zwischen seiner eigenen realen Manifestation (in der "Substanz") und der dem Zeichen zu Grunde liegenden Realität, dem sog. Referenten voraus. Diese Verbindung zur Realität ist nun bei einer angeborenen Ausdrucksbewegung in zwei Hinsichten komplizierter als bei einem sprachlichen (oder anderen rein konventionellen) Zeichen: Einerseits ist diese Realität eine psychische (ebenso wie

⁶⁸ vgl. den Abschnitt zur "Ritualisation"

das Signifikat selbst), andererseits ist sie in zwei Aspekte gespalten: Während z. B. das sprachliche Zeichen als Mittel einer "Sachkommunikation" bei Sender und Empfänger notwendigerweise auf denselben dem Signifikat zu Grunde liegenden Referenten führen muss, um den Erfolg der Kommunikation zu gewährleisten, dienen angeborene Ausdrucksbewegungen primär zur "Motivationskommunikation", die eine bestimmte Motivation beim Sender ausdrückt und eine bestimmte Motivation beim Empfänger auslöst. So verweist der Ausdruck (Signifikant) des Zeichens allein auf innerpsychische Realitäten, nämlich die Motivationszustände der Beteiligten. Damit hat das Zeichen aber zwei prinzipiell getrennte Referenten. Der Ausdruck des Motivationszustands A durch ein Individuum hat bei einem andern meist nicht den Zustand A zur Folge, sondern den Zustand B.

Ein Beispiel: A ist gereizt, als B in seine Nähe kommt, zeigt A eine Drohgebärde (z. B. Zähnefletschen). Diese löst nun in B einen völlig anderen Motivationszustand aus: B bekommt Angst und entfernt sich. In A's Wahrnehmung liegt nun dem Signifikanten "Zähnefletschen" der Referent 1 "Ich bin wütend" zu Grunde, in B's Wahrnehmung der Referent 2 "Ich habe Angst".⁶⁹ Die beim Menschen bewusste Ausführung einer Gebärde als eines Zeichens verlangt nun die Verbindung des jeweiligen Referenten mit dem Signifikant durch ein Signifikat, d. h. eine der Gebärde zu Grunde gelegte Bedeutung. Die dafür notwendige Interpretation, d. h. die rationalisierende "Konstruktion" des Signifikats geht nun jeweils von einem der beiden (bzw. beiden) Referenten sowie dem Signifikanten aus. Sie versucht nun, diesen ein Signifikat zuzuweisen, i. a. unter der Annahme, die Gebärde sei, wie die meisten bewusst ausgeführten, symbolischer Natur. Sie folgt daher i. a. etwa denselben Bahnen, die für kulturell tradierte Symbole tatsächlich massgebend sind, d. h. meist der Verknüpfung von Signifikant und Signifikat durch gemeinsame Eigenschaften.

Daher könnte man das Signifikat als den "symbolischen Teil" jeder angeborenen Gebärde bestimmen, in dem Sinn, dass es zwar nicht frei konstruiert, sondern an den Signifikanten und den/die mit ihm verknüpften Referenten gebunden ist, jedoch nicht starr, vielmehr auf ähnliche Weise wie das Signifikat einer symbolischen Gebärde an seinen Signifikanten (wobei die Verknüpfung durch die "Ikonizität" des Signifikanten jedoch in umgekehrter Richtung erfolgt).

⁶⁹ Signifikant wäre: /Zähnefletschen/, Signifikat: "Drohgebärde", Referent des Senders: "(ich habe) Wut (auf B)", Referent des Empfängers: "(ich habe) Angst (vor A)". Das Signifikat wäre bei Tieren vom Verhaltensforscher zu erschliessen, beim Menschen, der sich dieser Kommunikation mittels einer angeborenen Form von Zeichen bewusst geworden ist, wird das Signifikat kulturell zur vorgegebenen Verbindung Signifikant-Referent hinzukonstruiert.

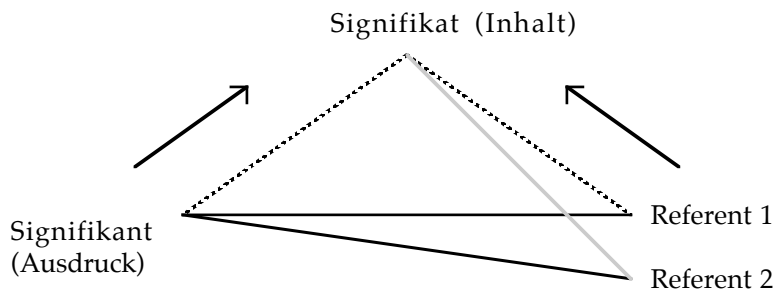


Abb. 5: Konstruktionsrichtung eines Zeichens, das auf einer angeborenen Ausdrucksbewegung beruht.

Ein Beispiel: Darüber, was es bedeutet (Signifikat), wenn sich jemand vor einem anderen niederwirft, ist in der Kultur ein fortdauernder Diskurs im Gang wie bei jedem Signifikat, ob es sich nun um ein rein kulturell vermitteltes Zeichen handelt oder um ein, wie wir postulieren, auf einer angeborenen Ausdrucksbewegung beruhendes. Dieser Diskurs muss jedoch im zweiten Fall nicht nur ausgehen von, sondern auch immer wieder zurückkommen auf die vorgegebene Verbindung vom Signifikanten zum Referenten, auf die sich alle Versuche der Konstruktion eines Signifikats stützen müssen.

Während im ersten Fall der Signifikant auf das Signifikat, und dieses (nach einem Prozess der unbegrenzten Semiose, wie Eco schreibt) wiederum auf den Referenten verweist (cf. Abb. 2), ist im zweiten Fall der Weg vom Signifikanten zum **innerpsychischen** Referenten vorgegeben (cf. Abb. 3). Das (sekundäre) kulturelle Konstrukt des Signifikats (Abb. 5) ist in diesem Sinne zwar immer noch konventionell, jedoch genügend an die vorgegebene Verbindung Signifikant-Referent gebunden, um das empirisch feststellbare Vorkommen von zur Kommunikation dienenden "Universalien" (im Sinn Eibl-Eibesfeldts) zu erklären.

Die Rückführung einer angeborenen Ausdrucksbewegung auf ihre funktionale Grundlage durch die Ethologie ist mit Sicherheit ein wichtiger Schritt zum Verständnis einer solchen Gebärde. Wie oben gezeigt, erschöpft sie jedoch den Gehalt der Gebärde als Zeichen durchaus nicht, da das Signifikat als kulturelles Konstrukt dabei ausgeklammert wird. Zwar bleibt einem dies zunächst verborgen durch die Tatsache, dass der gesamte Vorgang der Informationsübermittlung (von der Motivation des Senders bis zur Motivation und Reaktion des Empfängers) durch die ethologische Erklärung abgedeckt scheint, doch gerade hier funktioniert eben die Informationsübermittlung unabhängig vom Signifikat, ja sogar von jeder Übereinstimmung über das Signifikat.⁷⁰

⁷⁰ Die fehlende Berücksichtigung dieses Umstandes hat meiner Meinung nach dazu geführt, dass durchaus kompetente Ethnologen und Anthropologen keine angeborenen Verhaltensweisen

Daher soll, wenn im folgenden versucht wird, Gebärden oder sogar Rituale mittels ethologischer Methoden und Erkenntnisse etwas transparenter zu machen, damit keineswegs die Erforschung der ihnen im Rahmen ihrer Kultur zugeschriebenen Bedeutung (des Signifikats) als unwichtig beiseite geschoben werden. Doch ist gerade dafür die Entstehung der zugrunde liegenden Verbindung Signifikant-Referent eine Frage von höchster Relevanz. Eine endgültige Klärung der darauf aufbauenden kulturellen Konstruktion des Signifikats wird dagegen im folgenden nicht angestrebt, einerseits um nicht den Rahmen dieser Arbeit zu sprengen, andererseits im Bewusstsein der ständigen Gefahr der Über-Interpretation der in dieser Frage recht lakonischen antiken Quellen.

A. 2. III. Erkennungsschemata, Schlüsselreize und angeborene Auslösemechanismen⁷¹

Im Verlauf der Stammesgeschichte entwickelten sich bei den meisten Tieren angeborene Erkennungsschemata für die wichtigsten Reize und Reizkonfigurationen, die die Angehörigen der betreffenden Art immer wieder antrafen (so z. B. Feind, Beute, Rivale, Geschlechtspartner, etc.). Ihr Vorteil liegt auf der Hand: ohne grosse Gefährdung und Energieverluste, die beim Lernen dieser Schemata anfallen würden, erfolgt in den wichtigsten Situationen dennoch die richtige Reaktion. Wird durch die Reize, die in ein solches Schema passen, ein ganz bestimmtes Verhalten ausgelöst, so spricht man von einem **angeborenen Auslösemechanismus (AAM)**. Der auslösende Reiz bzw. die Reizkonfiguration wird **Schlüsselreiz** genannt. Ist die Erkennung auch für den Wahrgenommenen (z. B. als Geschlechtspartner) von Vorteil, so entwickeln sich bei diesem oft Signale, die diese Erkennung erleichterten. Man spricht in diesem Fall von **Auslösern**. Mit Attrappenversuchen konnte nachgewiesen werden, dass Tiere wie auch Menschen oft "übernormale" Objekte, bei denen die betreffenden Reize stärker ausgeprägt waren als beim natürlichen Vorbild, bevorzugten. Meist wirkt bei komplexen Reizkonfigurationen jeder Reiz schon für sich allein als Schlüsselreiz / Auslöser. Treten jedoch mehrere dieser Reize zusammen auf, summiert sich ihre Wirkung (sog. **Reiz-Summen-Regel**). Auch der Mensch verfügt über verschiedenste Erkennungsschemata, Schlüsselreize, Auslöser und angeborene

feststellen konnten, wo diese später für Ethologen mit den Händen zu greifen waren: Die Ethnologie kombinierte Beobachtung des gezeigten Verhaltens (Signifikant) mit der Frage nach dessen Bedeutung (Signifikat) für die Ausführenden und stellte hier einen ständigen Wechsel fest, während die Ethologie die Beobachtung des Verhaltens (Signifikant) mit einer Analyse der Motivationen der Ausführenden und der Reaktion der Rezipienten (Referenten) kombinierte und dabei auf konstante Ergebnisse kam.

⁷¹ Zu diesen Grundbegriffen der Ethologie vgl. Lorenz 1978, Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ und 1986²

Auslösemechanismen (AAMs). Eines der wichtigsten und interessantesten dieser Schemata ist das sog. Kindchenschema.

A. 2. IV. Das Kindchenschema⁷²

Konrad Lorenz (1942) zeigte als erster, dass gewisse Merkmale des Kleinkindes bei uns angeborenermassen eine bestimmte affektive Haltung auslösen, verbunden mit einem "durchaus spezifischen Erlebnis, dessen Qualität am eindeutigsten im Süddeutschen mit "herzig" wiedergegeben wird", wie Lorenz schreibt. Auch eine echte Instinktbewegung, eben das "Herzen" (also ans "Herz" bzw. die Brust drücken) als typische Brutpflegehandlung von Primaten, ist damit direkt verknüpft.

Folgende körperlichen Merkmale sind Bestandteile des Kindchenschemas:

1. im Verhältnis zum Rumpf grosser Kopf
2. im Verhältnis zum Gesichtsschädel stark überwiegender Hirnschädel mit vorgewölbter Stirn
3. tief (bis unter der Mitte des Gesamtschädels) liegende, grosse Augen
4. kurze, dicke Extremitäten
5. rundliche Körperformen
6. weich-elastische Oberflächenbeschaffenheit
7. "Pausbacken"

Von diesen Merkmalen sind die Stirnwölbung und das Verhältnis von Hirn- zu Gesichtsschädel in Versuchen (B. Hückstedt 1965) untersucht worden, die u. a. ergaben, dass diese Merkmale bei Übertreibung noch wesentlich stärker wirken, wie wir es von Schlüsselreizen, bzw. Auslösern ja gewohnt sind. Auch summiert sich die Wirkung der verschiedenen Merkmale nach der Reizsummenregel, wie schon Lorenz festhielt. Weitere Versuche von De Lannoy und Wielemans (1974) ergaben dieselbe Bevorzugung "übernormaler" Attrappen durch jugendliche Versuchspersonen sowohl in Belgien wie auch bei den Ngombe (Zaire).

Die Pausbacken scheinen sich sogar, im Gegensatz zu den anderen, wachstumsbedingten Proportionsmerkmalen, einzig zur Erfüllung dieser "Signalfunktion" entwickelt zu haben, also ein echter Auslöser zu sein.⁷³

⁷² Auch zu diesem Kapitel wird auf die oben angeführten Grundlagenwerke der Ethologie verwiesen, wobei aber schon hier darauf hingewiesen sei, dass nicht nur Ethologen, sondern auch "gemässigte" Soziobiologen wie Barash (1982²) oder Cartwright (2000) (S. 8, mit weiterer Literatur) die Existenz dieses Schemas bejahen, während eher "extreme" Soziobiologen wie Vogel (1989) anscheinend sämtliche altruistischen AAMs zu leugnen versuchen.

⁷³ Eine mechanische Funktion beim Saugen wurde zwar vorgeschlagen, ist aber unwahrscheinlich, da junge Affen und andere Säugetiere ohne dieses Gewebe, das Corpus adiposum buccae, auskommen.

Ein von Lorenz häufig angeführtes Beispiel betrifft erwachsene Tiere verschiedener Arten, die wir umso eher als herzig empfinden, je mehr sie den Proportionen unseres Kindchenschemas entsprechen. Die klassische Darstellung findet sich bei Lorenz (1942), S. 276, Fig. 9.⁷⁴ Dies führt natürlich dazu, dass einige unserer beliebtesten Haustiere ebenfalls die entsprechenden Merkmale besitzen (grotesk angezüchtet beim Pekinesen, dem Schosshund als Kind-Ersatz par excellence), ebenso Puppen, Teddybären und andere "Spielkameraden" unserer Kinder. Bei verschiedenen Figuren des Comic Strip lässt sich beobachten, wie sie sich über Jahre hinweg immer mehr den erfolversprechenden Proportionen des Kindchenschemas angleichen (so Donald Duck, Mickey Mouse,⁷⁵ Garfield).⁷⁶ Heutzutage werden Comicfiguren oft schon von Anfang an diesem "Ideal" angepasst, da auch die betreffenden Zeichner schon über diese Kenntnisse verfügen, während die schrittweise Anpassung der oben genannten Figuren doch eher auf eine unbewusste Entwicklung schliessen lässt (allerdings fand dieselbe Entwicklung bei Mickey Mouse über ca. 30 Jahre hinweg, bei Garfield in 2 Jahren von 1978 - 1980 statt.)

Zu beachten ist ausserdem, dass ausser diesen körperlichen Merkmalen auch solche des Verhaltens die typische Reaktion auslösen, die jedoch noch nicht näher untersucht zu sein scheinen (Gesamteindruck: "Tolpatschigkeit" auf Grund nicht ausgereifter Bewegungskoordination).

Auch bei anderen, insbesondere sozial lebenden Tierarten sucht die Ethologie Kindchenschemata, doch bei diesen Arten, auch bei nicht-menschlichen Primaten, sind natürlich die Merkmale, die zum Kindchenschema gehören, z. T. andere als beim Menschen. So haben die meisten Altweltaffen als Baby eine deutlich andere Färbung des Fells als die Erwachsenen: Während die Erwachsenen i. a. möglichst unauffällig, z. B. braun, gefärbt sind um Raubtieren zu entgehen, zeigen die Babys viel auffälligere Farben (oft schwarz, manchmal sogar gelb), wofür bis jetzt die

⁷⁴ Immer wieder abgedruckt, so bei Lorenz (1978), S. 185, oder bei Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ S. 730.

Links dem **menschlichen** Kindchenschema entsprechende Kopf-Proportionen (Kind, Wüstenspringmaus, Pekinese, Rotkehlchen), rechts verwandte Arten (Erwachsener, Hase, Jagdhund, Pirol), die nicht den Pflgetrieb des Menschen auslösen. Von den links unter dem Kind dargestellten Tieren haben die Wüstenspringmaus und das Rotkehlchen ihre uns "kindlich" erscheinenden Proportionen selbstverständlich auf Grund von Selektionsdrücken erworben, die mit ihrer Lebensweise zusammenhängen, also nichts mit dem menschlichen Empfinden zu tun haben. Dem Pekinesen dagegen wurde dieses Aussehen wohl eben wegen seiner Kind-Ersatz-Funktion als Schosshund vom Menschen angezüchtet.

⁷⁵ Zur Entwicklung von Mickey Mouse und seinem jüngeren Verwandten Morty in Richtung Kindchenschema: S. J. Gould, "Eine biologische Huldigung an Mickey Mouse" in Gould 1987 und Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ S. 732 f.

⁷⁶ Auch hier die typischen Veränderungen: Verhältnis von Kopf zu Rumpf, kurze und dicke Extremitäten, Pausbacken und v. a. Lage und Grösse der Augen.

einzigste Erklärung ist, dass es sich um Auslöser im Rahmen des Kindchenschemas handelt (die Jungtiere sind schliesslich durch Raubtiere noch mehr gefährdet).⁷⁷

A. 2. V. Altruistische AAMs: Ein Problem für Soziobiologen?

N. Tinbergen, zusammen mit K. Lorenz einer der "Väter" der Klassischen Ethologie, unterschied 4 grundsätzlich verschiedene Aspekte der Erklärung tierischen (und menschlichen) Verhaltens.⁷⁸ Während die sogenannte Klassische Ethologie, im deutschen Sprachraum v. a. durch Konrad Lorenz zu grossem Ansehen gebracht, sich in erster Linie den **unmittelbaren Ursachen** ("proximate causes")⁷⁹ eines Verhaltens zuwandte, und hierbei die Zusammenhänge zwischen bestimmten Trieben, Motivationen, Reizen⁸⁰ und Verhaltensweisen durch verschiedene Modelle zu erklären suchte, ist das Ziel einer neuen Art von Verhaltensforschung, der sogenannten Soziobiologie, v. a. die Beantwortung der Frage nach dem **Selektionsvorteil** eines bestimmten Verhaltens, der in der soziobiologischen Sichtweise als die letzte Ursache ("ultimate cause") dieses Verhaltens gilt. Diese Richtung entstand letztlich aus der Verbindung von populationsgenetischen und ethologischen Ansätzen unter einem konsequent neodarwinistischen Aspekt (während die klassische Ethologie, auch Lorenz selbst, sich zwar immer zu Darwins Evolutionstheorie bekannte, jedoch einige der Lorenz'schen Begriffe und Postulate nicht mit dieser in Übereinstimmung zu bringen waren, so die "Arterhaltung" als Ziel der einzelnen Individuen in der Selektion, oder davon abgeleitet, das Postulat einer allgemeinen innerartlichen Tötungshemmung bei Tieren mit gefährlichen Waffen.) Während sich für K. Lorenz' Arterhaltungsthese das Problem der Erklärung altruistischer Verhaltensweisen gar nicht in dem Ausmass stellte (was gut für die Art war, verbreitete sich, seien es nun altruistische Tötungshemmungen zu Gunsten von Artgenossen oder "gesunde" Konkurrenzverhältnisse zur Auslese der Besten), so musste die Soziobiologie sich erst einmal mit der Frage auseinandersetzen, was denn

⁷⁷ vgl. Alley (1980)

⁷⁸ N. Tinbergen (1963): Die verschiedenen Erklärungsmodi sind "Cause, Development, Evolution, Function". Das letztlich von Aristoteles inspirierte Modell unterscheidet also als Erklärungen für ein Verhalten: die mechanische Kausalität (z. B. von der Wahrnehmung eines Reizes im Auge über die Verarbeitung im Nervensystem bis zur Ausführung einer Aktion), die ontogenetische Entwicklung, die phylogenetische Herkunft und die Funktionalität, also letztlich die positive Wirkung auf die Darwin'sche Fitness.

⁷⁹ Tinbergens "cause"

⁸⁰ also Faktoren, deren physiologische Gegenstücke die Biologie ebenfalls zu identifizieren hofft (so v. a. die Neurophysiologie).

der genetische Vorteil dieses Verhaltens für den Altruisten war. Auf diese Frage gibt die Soziobiologie zwei verschiedene, einander nicht ausschliessende Antworten⁸¹:

- Der Altruist hat mit dem Nutzniesser seiner altruistischen Handlung einen Teil seiner Gene gemeinsam. Diese Gemeinsamkeit beruht meist auf **Verwandtschaft** und führt zur Voraussage, dass es zu einer altruistischen Handlung unter Verwandten kommen sollte, wenn der Gewinn (an genetischer Fitness) für den Nutzniesser, multipliziert mit dem Verwandtschaftsgrad (z. B. 0.5 bei Brüdern), grösser ist als der Verlust für den Altruisten. Bei mehreren Nutzniessern multipliziert sich der Gewinn natürlich noch mit deren Zahl. Entscheidend für den Durchbruch dieser Anschauung war die v. a. auf W. D. Hamilton zurückgehende Einsicht, dass nicht nur der Fortpflanzungserfolg eines Individuums für die Verbreitung seiner Gene verantwortlich ist, sondern auch der von ihm bewirkte zusätzliche Erfolg aller seiner Verwandten, die diese Gene ebenfalls besitzen. Selektioniert wird nicht die höchste individuelle Fitness ("individual fitness"), sondern die **Gesamtfitness** ("**inclusive fitness**"), d. h. der genetische Erfolg des Individuums in eigenen Nachkommen plus der genetische Erfolg, den seine Gene dank ihm in anderen Trägern (z. B. Geschwister) entwickeln. Die Selektion wirkt jedoch auch in diesem Fall nicht auf Gruppen von Lebewesen, sondern auf Gene, weshalb die Bezeichnung "kin selection" etwas irreführend ist.

- Ein anderer Ansatz kommt aus der Spieltheorie: Auch zwei einander völlig unbekannte Individuen, die mit einander keinerlei Gene teilen, können altruistische Handlungen für einander ausführen, ohne dass die Annahme einer gruppenselektionistischen Hypothese nötig würde. Die einzige Bedingung ist, dass beide Individuen dadurch letztlich ihre individuelle Fitness steigern. Wie v. a. von J. Maynard Smith durchgeführte mathematische Modelle zeigen, sind selbst bei Auseinandersetzungen durchaus nicht immer die "rücksichtsloseren" Individuen im Vorteil, deshalb ergibt sich meist eine gemischte evolutionär stabile Strategie (MESS), z. B. zwischen Beschädigungs- und Kommentkämpfern. Ebenso steht es auch bei altruistischen Handlungen auf der Grundlage eines **reziproken Altruismus**: Betrug wird mit Sicherheit eine evolutionär stabile Strategie (ESS) sein, jedoch nur bei einem niedrigen Anteil innerhalb der Population, da bei einem Anwachsen des "Betrüger-" Anteils immer mehr Betrüger auf ihresgleichen stossen. So resultieren in diesen Modellen und Simulationen meistens gemischte evolutionär stabile Strategien (MESS), auch wenn oft einige kompliziertere Strategien, wie z. B. ein "grudger" oder "retaliator", der normalerweise altruistisch handelt, einem "Betrüger" aber mit

⁸¹ Für einen Überblick vergleiche man am besten Wilson 1975, Dawkins 1976, Barash 1982²

gleicher Münze heimzahlt, sich zu einem hohen Prozentsatz durchsetzen können. Die Ergebnisse der Klassischen Verhaltensforschung gerade zu solchen altruistischen Handlungen ergaben aber meist ein einheitliches Verhalten aller Mitglieder der Population.⁸² Dies kann allerdings auch mit der Verquickung der Adaptivität eines Zustandes mit Lorenz' abwegigem Konzept der Normalität, bzw. des Typus, zusammenhängen. Lorenz (1963): "Keinesfalls aber verstehen wir unter dem Normalen den aus allen beobachtbaren Einzelfällen errechneten Durchschnitt, sondern vielmehr den vom Artwandel durchkonstruierten Typus, der sich aus begreiflichen Gründen selten oder nie wirklich rein verwirklicht findet. ... Menschen, die mit guter Fähigkeit zur Gestaltwahrnehmung begabt sind, sehen den Idealtypus einer Struktur oder eines Verhaltens unmittelbar."⁸³

Eher auf der Seite der Soziobiologen hingegen dürfte der Fehler bei folgendem, für unsere Arbeit höchst bedeutsamem Problem liegen: Intensive altruistische Handlungen sind nach den oben dargelegten soziobiologischen Lehrmeinungen nur bei mit einander persönlich bekannten Individuen zu erwarten, seien es Verwandte oder mit einander vertraute reziprok agierende Altruisten. Angeborene Auslösemechanismen, die eine altruistische Handlung auch einem völlig fremden Artgenossen gegenüber auslösen würden, sobald dieser nur die richtigen Merkmale, die sog. "Auslöser" trägt, dürften theoretisch nicht existieren. Die Existenz solcher Mechanismen, z. B. gerade des Kindchenschemas, ist aber durch die Ethologie in klassischen Experimenten demonstriert und niemals experimentell widerlegt worden. Sie wird deshalb auch nur von extremen Vertretern der Soziobiologie, so Vogel (1989) abgelehnt, während z. B. Barash das Kindchenschema ohne Diskussion irgendwelcher Probleme auf der theoretischen Ebene übernimmt. Ein grösseres Problem ist, dass auf Grund der Lorenz'schen Übertreibungen heutige Verhaltensforscher versucht sind, nicht nur empirisch verifizierbare bzw. falsifizierbare Theorien (wie die oben erwähnten "monogamen" Ganter) aufzugeben, sondern auch methodisch-begriffliche "Werkzeuge" der Klassischen Ethologie als "veraltet" über Bord zu werfen, ohne sie jedoch für den Bereich der "proximate causes" durch präzisere ersetzen zu können.

Wie ist es nun aber zu erklären, dass mit solchen altruistischen AAMs genau das eintritt, was nach Vogel (1989) niemals eintreten dürfte:

⁸² Dies kann aber auch darauf zurückzuführen sein, dass zu wenig sichere quantitative Daten von genügend grossen Stichproben vorhanden waren.

⁸³ Das wohl berühmteste Beispiel für eine Fehldeutung im Gefolge dieser "Typen"-sicht sind Lorenz' "streng monogame" Grauganter, von denen gut 1/3 dieser Erwartung nicht entsprach: Diese wurden über den "Typus"-Begriff schlichtweg eliminiert. Zum "typologischen Denken" als Hindernis für die konsequente Anwendung der Darwin'schen Theorie vgl. E. Mayr, in H. Meier (1988)

“Die logischen Folgerungen aus all diesen theoretischen Überlegungen und ihren bereits vielfältig erbrachten empirischen Bestätigungen ... sind, dass natürliche Selektion ihrer eigenen Natur nach

1. überhaupt keinen im genetischen Sinne uneigennützigen Altruismus und
2. kein undifferenziert-egalitäres, nicht nach genetischer Verwandtschaftsnähe oder Erwiderungsverlässlichkeit selektierendes altruistisches Verhalten hervorbringen kann.”

Erkennt man nun Vogels Folgerung Nr. 1 an, wozu gezwungen ist, wer seine Hypothesen auf der Grundlage der Darwin'schen Evolutionstheorie aufbauen will, so stellt sich die Frage, wie ein Verhalten zu erklären ist, das offensichtlich seiner Folgerung Nr. 2 widerspricht.

Dafür bietet sich folgende Lösung an, die hier am Kindchenschema exemplifiziert wird, generell jedoch auf andere “altruistische AAMs” übertragbar sein sollte:

Ein “altruistischer AAM” ist ein offensichtlich von der Selektion hervorgebrachtes, altruistisches Verhalten, das zwar **nicht** undifferenziert-egalitär wirkt, aber auch den Partner **nicht** nach genetischer Verwandtschaftsnähe oder Erwiderungsverlässlichkeit selektiert. Um jedoch durch die Selektion nicht ausgemerzt zu werden, muss der Träger dieses AAM unter natürlichen Bedingungen mit einem tatsächlich nach den obigen Kategorien selektierenden Artgenossen konkurrieren können. Die Eigenschaft der “Erwiderungsverlässlichkeit” kann an Artgenossen oder Symbionten⁸⁴ (bei zwischenartlichem “Altruismus”, der natürlich, da die Partner keine Gene mit einander teilen, als reziproker Altruismus interpretiert werden muss) nur durch Versuch und Irrtum oder Beobachtung, nicht jedoch durch äussere Auslöser erkannt werden (ein “Betrüger” ohne die Auslöser des “Zuverlässigen” würde durch die Selektion ausgemerzt und zweifellos bald durch einen Konkurrenten mit diesen Auslösern ersetzt.) Daher werden wir auch **kaum Beispiele für reziproken Altruismus auf der Grundlage eines AAM** finden. Nur eines verdient hier vielleicht Erwähnung: Der Putzer-Lippfisch (*Labroides dimidiatus*) reinigt seine “Kunden” (grosse Fische) von Parasiten. Diese begeben sich dazu in eine besondere “Putzhaltung” und verschonen ausserdem den Putzerfisch, den sie sonst evtl. fressen könnten. Die Akzeptanz der Putzer beruht auf äusseren Auslösern. Wie zu erwarten, versuchen auch hier Betrüger ein übles Spiel: Falsche “Putzer” (*Aspidontus taeniatus*), die die Auslöser der echten täuschend nachahmen, machen sich an die Kunden heran und reissen ein Stück Fleisch aus ihrer Haut heraus. Dass dadurch das echte Putzverhältnis nicht verschwunden ist, hat folgende Gründe: Zum

⁸⁴ Zu Symbiosen: vgl. Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ S.497 ff.

einen den grossen Nutzen der echten Putzer, dann auch den Umstand, dass das Betrüger-Verhalten nur bis zu einem bestimmten Prozentsatz evolutionär stabil ist: gibt es zu viele Betrüger (d. h. wird das Risiko grösser als der Vorteil des Geputzt-Werdens), werden sich die Kunden nicht mehr, bzw. von anderen Putzer-Arten (z. B. Garnelen o. ä.), putzen lassen. V. a. aber wird der AAM durch eine Partnerselektion nach "Verlässlichkeit" ergänzt: Die meisten "Kunden" haben "Stammputzer", die ihr "Geschäft" an einem bestimmten Ort betreiben. Dadurch wird die Gefahr des Betrugs wesentlich geringer.

Viel wahrscheinlicher und auch häufiger ist dagegen der Ersatz eines eigentlich nach Verwandtschaftsnähe selektierenden Altruismus durch einen auf der Grundlage eines AAM basierenden: Solange das Resultat einer Auswahl durch den AAM unter natürlichen Bedingungen im wesentlichen einer Auswahl nach Verwandtschaft gleichkommt, ist sie durchaus als evolutionär stabil zu betrachten. Ausserdem kommt hier aber noch ein entscheidender Gesichtspunkt hinzu: Beim reziproken Altruismus ist für A der Profit seines Partners B nur insofern von Interesse, als B durch A's altruistische Handlungen dazu gebracht werden muss, seinerseits für A altruistische Handlungen zu vollbringen, deren Nutzen für A A's eigenen Aufwand übersteigt. Dagegen ist beim Altruismus unter Verwandten ja gerade der Profit des Partners B (gewichtet nach dem Verwandtschaftsgrad, abzüglich A's Aufwand) auch der Profit des Altruisten A.⁸⁵ Somit ist hier für A noch eine weitere Grösse von grundlegender Bedeutung, nämlich der Nutzen, den der jeweilige Partner B aus einer bestimmten altruistischen Handlung A's zieht. Der Altruist A sollte nun also den Partner wählen, der ihm durch die Kombination von Verwandtschaft und grossem Profit⁸⁶ den grössten Gewinn an Gesamtfitness (inclusive fitness) einbringt. Dabei sind diese beiden Grössen als Faktoren des schliesslich massgebenden Produkts prinzipiell von gleicher Bedeutung, tatsächlich jedoch wird die Bedeutung des Verwandtschaftsgrades sehr gemindert durch die Tatsache, dass er entweder nur schwer feststellbar ist, oder der Altruist mit fast allen in Frage kommenden Rezipienten verwandt ist, wenn auch in verschiedenem Umfang.

⁸⁵ Nach der durch Hamilton (1964) aufgestellten Formel breitet sich eine altruistische Verhaltensweise nur dann in einer Population aus, wenn

$r \cdot P > A$,

wobei r für den Verwandtschaftsgrad der beiden Individuen steht, P für den Profit des Rezipienten der altruistischen Handlung und A für den Aufwand des Altruisten.

⁸⁶ Der Profit des Rezipienten muss an der Vergrösserung seiner späteren Fortpflanzungschancen gemessen werden (d. h. am Zuwachs an genetischer "Fitness"), d. h. an der Zahl Nachkommen, die er mit der "Wohltat" erzielt, abzüglich der derer, die er ohne sie schon bekäme. Deshalb werden junge, pflegebedürftige Tiere wesentlich stärker profitieren als fortpflanzungsfähige, aber nicht mehr pflegebedürftige oder gar alte, nicht mehr fortpflanzungsfähige.

Betrachten wir diese These am Beispiel des Kindchenschemas:⁸⁷ In einer Horde matriloher Primaten (die meisten Primaten sind matriloher) sind meist die erwachsenen Männchen (abgesehen von "Brüdern" oder anderen aus demselben Trupp eingewanderten Verwandten) mit einander und den erwachsenen Weibchen überhaupt nicht, mit den verschiedenen Jungtieren ganz unterschiedlich verwandt: sie sind entweder die Väter dieser Babys oder mit ihnen überhaupt nicht verwandt. Wollen die möglichen Väter nun ihre Pflege, bzw. ihren Altruismus ganz allgemein, nur ihren eigenen Kindern zukommen lassen, so sind sie gezwungen, zwischen eigenen und fremden Kindern zu unterscheiden. Da dies anhand der Kinder nicht möglich ist, müssen sie sich darauf beschränken, die Kinder der Weibchen zu pflegen, mit denen sie die meisten sexuellen Beziehungen gehabt haben. Da jedoch in einer so polygamen Gesellschaft wie z. B. der der Savannenpaviane dies nur eine vage Abschätzung sein kann, drängt sich eine andere, deutlich stärkere Selektion auf, nämlich nach der Kategorie der Pflegebedürftigkeit.⁸⁸ Dies wird durch das oben durchgespielte Gedankenexperiment deutlich: Ist ein Tier von mehreren gleichermassen verwandten Artgenossen umgeben, so sollte es nicht irgendeinen von ihnen oder alle zu gleichen Teilen unterstützen, sondern seine Hilfe für jedes Individuum nach dem Verhältnis des jenem zukommenden Nutzens zum ihm selbst entstehenden Aufwand bemessen. Nur so wird es, da die Zahl seiner altruistischen Handlungen begrenzt sein muss, eine optimale Gesamtfitness erreichen. Im Gegensatz zur Verwandtschaft oder zur Verlässlichkeit im reziproken Altruismus ist jedoch die Pflegebedürftigkeit leicht an Schlüsselreizen, bzw. Auslösern erkennbar, bildet also den willkommenen Ausgangspunkt für einen "altruistischen AAM". Dieser nach Pflegebedürftigkeit selektionierende AAM findet nun für die Affenmännchen nicht nur genau die Partner, bei denen ihr Altruismus am meisten Früchte trägt, sondern auch die, die mit ihnen am ehesten verwandt sind: die Babys. Stellen wir in einem Zahlenbeispiel nun einen "schematischen" (SA) einem "verwandtschaftsdifferenzierenden" Altruisten (VA) gegenüber: Beide haben in ihrem Trupp einen Bruder, dazu gibt es 4 pflegebedürftige Kinder, davon 2 von ihnen selbst. Die Summe der aufgewandten "Pflege" ist konstant (12 "Akte"),⁸⁹ ein "Pflegeakt" (1) nützt jedoch einem Baby doppelt so viel (4) wie einem Erwachsenen

⁸⁷ Die im folgenden Beispiel genannten Zahlen sind (von den feststehenden Verwandtschaftskoeffizienten abgesehen) rein willkürlich gewählt. Die "Berechnungen" dienen lediglich zur Verdeutlichung der im Text vorgelegten These.

⁸⁸ Hier rein rechnerisch betrachtet als (zukünftiger) Fitnessgewinn des unterstützten Jungtieres gemessen am Aufwand des pflegenden erwachsenen Tieres (die "Pflegeakte" können theoretisch in einen Fitnessverlust für den Pflegenden umgerechnet werden).

⁸⁹ Diese Randbedingung ist dadurch gerechtfertigt, dass "altruistische Akte" per definitionem "Kosten" für den "Altruisten" mit sich bringen, daher nie unbegrenzt gesteigert werden können.

(2). SA berücksichtigt seinen Bruder nicht und verteilt seine "Pflege" unterschiedslos auf die 4 Babys: Betrachten wir seinen Gewinn an Gesamtfitness:

$$(a) \quad 2 \text{ (Babys)} \cdot 0.5 \text{ (Verw.-grad)} \cdot 3 \text{ (Pflegeakte)} \cdot 4 \text{ (Nutzen)} + 2 \cdot 0 \cdot 3 \cdot 4 \\ = 4 \cdot 0.25 \text{ (durchschn. Verwandtschaftsgrad)} \cdot 3 \cdot 4 = 12.$$

VA dagegen unterscheidet seine Verwandten, unterstützt jedoch seinen Bruder gleichermassen wie seine 2 Babys:

$$(b) \quad 1 \cdot 0.5 \cdot 4 \cdot 2 + 2 \cdot 0.5 \cdot 4 \cdot 4 = 20.$$

Nun haben wir aber so getan, als könne VA seine Babys mit Sicherheit erkennen und sei mit ebensolcher Sicherheit ein Vollbruder seines "Bruders". Dies ist jedoch gerade nicht der Fall. Aufgrund der Promiskuität dieser Gesellschaft ist die Chance gross, dass der "Bruder" eigentlich nur ein Halbbruder (Verw. 0.25) ist, also setzen wir den wahrscheinlichen Verwandtschaftsgrad bei 0.3 an. Die Vaterschaft des Männchens bezüglich seiner Kinder ist noch viel schlechter festzustellen: wäre der Vater sich sicher, kämen wir auf einen wahrscheinlichen und tatsächlichen Verwandtschaftsgrad von 0.5; würde das Männchen einfach raten (bei 2 aus 4), so läge der wahrscheinliche Verwandtschaftsgrad bei 0.25. Wir nehmen wieder dieselbe wahrscheinliche Schätzung von 0.3. Rechnen wir die Gleichung von VA nun noch einmal durch, ergibt sich folgendes:

$$(b') \quad 1 \cdot 0.3 \cdot 4 \cdot 2 + 2 \cdot 0.3 \cdot 4 \cdot 4 = 12.$$

Wir kommen also auf genau dasselbe Ergebnis wie mit dem reinen Schema. Wie wir wissen, hat sich natürlich weder SA noch VA in der Natur durchgesetzt (beide Strategien haben - zumindest in diesem Spiel - lediglich den Einsatz zurückbekommen, d. h. ein simpler Egoist käme auf dasselbe Resultat). Doch wer nun glaubt, die erfolgreichste Strategie sei, zugleich mittels eines allgemeinen Schemas nach Pflegebedürftigkeit und mit speziellen Kenntnissen (so gut es geht) nach Verwandtschaft zu differenzieren, und dementsprechend seinem Bruder dann nicht mehr keine, sondern genau halb so viel Hilfe wie einem seiner Kinder zukommen zu lassen, der würde sich täuschen:

$$(c) \quad 1 \cdot 0.3 \cdot 2.4 \cdot 2 + 2 \cdot 0.3 \cdot 4.8 \cdot 4 = 12.96$$

was keineswegs das maximale Ergebnis darstellt.

Dieses wird erst erreicht, wenn der Altruist sich mit **allem zur Verfügung stehenden Aufwand** auf den (die) Partner konzentriert, der (im Produkt von Verwandtschaftsgrad und Pflegebedürftigkeit) den maximalen Gewinn an Gesamtfitness erwarten kann, in diesem Fall die Babys, bei denen er sich seiner Vaterschaft am sichersten ist:

$$(d) \quad 2 \cdot 0.3 \cdot 6 \cdot 4 = 14.4$$

Dieses Spiel kompliziert sich natürlich, sobald verschiedene Babys mit verschiedener Verwandtschaftswahrscheinlichkeit und verschiedener Pflegebedürftigkeit auftauchen. Ohne das Ganze jedoch hier an Beispielen weiter durchzurechnen, können wir dennoch festhalten, dass dabei auch Babys mit verschwindend geringer Verwandtschaftswahrscheinlichkeit dennoch für unseren Altruisten ungeheuer an Attraktivität gewinnen, sobald sie im Vergleich zu den ihm sicherer verwandten pflegebedürftiger sind.

Die erfolgreichste Strategie besteht also daraus, sich auf die meistprofitierenden Partner zu konzentrieren, solange Verwandtschaft überhaupt wahrscheinlich ist, sich jedoch zugleich um möglichst genaue Feststellung des Verwandtschaftsgrades zu bemühen.

Spiele wir dasselbe Spiel nun noch für die Weibchen durch, so würde ein Soziobiologe wohl zuerst vermuten, dass hier ein solches Schema, da die Verwandtschaftsverhältnisse der Weibchen eines Trupps ja immer bekannt sind, eigentlich kaum Chancen haben dürfte.

Das Weibchen in unserem Beispiel hat im Trupp 4 Schwestern, es sind 4 Babys vorhanden, eines gehört ihr selbst, 2 ihren Schwestern, eines einer Cousine (die weiblichen Angehörigen einer Horde sind fast alle mit einander verwandt), es stehen 100 "Pflegeakte" zur Verfügung :

Wie wir schon vorher bei den Männchen gesehen haben, geht es nun in erster Linie darum, sich auf die erfolversprechendsten Partner zu konzentrieren:

Unter dem Gesichtspunkt der Verwandtschaft sind dies die Schwestern und das eigene Baby (Verw. 0.5). Berücksichtigt man jedoch die Pflegebedürftigkeit, so erhält man für die Pflege des eigenen Babys folgende Gleichung:

$$(\alpha) \quad 1 \cdot 0.5 \cdot 100 \cdot 4 = 200.$$

Pflegt unsere Altruistin dagegen eine (oder mehrere) Schwester(n), so lautet die Gleichung:

$$(\beta) \quad 1 \cdot 0.5 \cdot 100 \cdot 2 = 100.$$

Dazu kommt auch hier noch die Unsicherheit dieser Verwandtschaft: Auch die "Schwestern" sind evtl. nur Halbschwestern, wir rechnen wieder mit einer Verwandtschaftswahrscheinlichkeit von 0.3. Dies ergibt folgende Gleichung:

$$(\gamma) \quad 1 \cdot 0.3 \cdot 100 \cdot 2 = 60.$$

Doch warum sollte unsere Altruistin überhaupt jemanden ausser ihrem eigenen Baby pflegen, für das sie doch wohl kein angeborenes Erkennungsschema brauchte? Dafür im folgenden mehrere Beispiele:

a) unsere Altruistin hat kein eigenes Baby, will sich jedoch dennoch altruistisch betätigen. Soll sie dafür Schwestern oder deren Kinder, Cousinen oder deren Kinder

wählen? Wählt sie ihre Nichten und Neffen, also die Kinder ihrer Schwestern, so lautet die Gleichung:

$$(\delta) \quad 1 \cdot 0.15 \cdot 100 \cdot 4 = 60$$

also dasselbe Resultat wie für die Pflege von Schwestern, da der Verwandtschaftsgrad nur noch halb so gross, jedoch die Pflegebedürftigkeit nun doppelt so gross ist. Dasselbe gilt auch für Cousinsen (sowie alle weiblichen Verwandten) und ihre Kinder.

Sobald die Pflegebedürftigkeit eines Babys also mehr als doppelt so gross wird wie die seiner Mutter, lohnt es sich für die Altruistin, das Baby statt der (doppelt so nahe verwandten) Mutter zu pflegen.

b) unsere Altruistin hat zwar ein Baby, hat aber mehr altruistische "Akte" zu vergeben als dieses überhaupt verkraften kann (tatsächlich werden bei verschiedenen Affenarten Babys - oft von "wohlmeinenden" Tanten - häufig zu Tode "gepflegt"). Es resultiert dieselbe Situation wie unter a): Sie kann ihren "überschüssigen" Altruismus bei den Babys ihrer Schwestern anbringen.

c) unsere Altruistin hat zwar ein Baby, dieses ist jedoch älter und deshalb weniger pflegebedürftig. Nehmen wir weiterhin an, ihr durchschnittlicher Verwandtschaftsgrad zu ihren Schwestern sei 0.3, so ist der zu ihren Nichten und Neffen 0.15. Unter diesen Bedingungen müssen wir für die Nichten und Neffen eine wesentlich höhere Pflegebedürftigkeit aufweisen, um mit dem eigenen Baby konkurrieren zu können. Für die Pflege des eigenen Babys erhielten wir oben die Gleichung:

$$(\alpha) \quad 1 \cdot 0.5 \cdot 100 \cdot 4 = 200.$$

Um auf dasselbe Resultat zu kommen, muss ein Kind der Schwester von einem "Pflegeakt" nicht einen Profit von 4, sondern von $13 \frac{1}{3}$ erhalten:

$$(\epsilon) \quad 1 \cdot 0.15 \cdot 100 \cdot 13 \frac{1}{3} = 200.$$

Da die Festlegung des durchschnittlichen Verwandtschaftsgrades der Schwestern in unserer Beispiel-Population willkürlich war, können wir hier die Regel nicht in absoluten Zahlen, sondern nur als Funktion der Vaterschaftssicherheit, bzw. der durchschnittlichen Verwandtschaft zweier Schwestern geben:

Ist die Pflegebedürftigkeit des Kindes einer Schwester, gemessen an der des eigenen Babys, grösser als der Kehrwert des wahrscheinlichen Verwandtschaftsgrades der zwei Schwestern, so lohnt sich die Pflege des "fremden" Babys mehr als die des eigenen.

Dies bedeutet, dass das Baby einer Schwester zwei bis vier Mal so pflegebedürftig sein müsste wie das eigene, um für unsere Altruistin attraktiv zu werden.

Diese Gedankenexperimente sollten klar gemacht haben, dass ein "Kindchenschema", verstanden als Indikator für "Pflegebedürftigkeit", in einer soziobiologischen Sichtweise durchaus einen legitimen Platz hat: Auch eine (real implementierte) evolutionär stabile Strategie braucht Indikatoren für die wahrscheinlichen Auswirkungen altruistischer Akte. Im Gegensatz zur Meinung einiger Soziobiologen (s. unten) impliziert also das "Kindchenschema" keinen Bezug auf den überholten Begriff der "Arterhaltung".

A. 2. VI. Nature red in teeth and claws: Infantizid oder Affenliebe?

A. 2. VI. 1 Die soziobiologische "Widerlegung" des Kindchenschemas durch die Infantizid-These

Unter deutschen Soziobiologen ist es inzwischen allgemein üblich, Konrad Lorenz herablassend zu belächeln (man kann es sich leisten, da er sich ja nicht mehr dagegen wehren kann), und jemanden wie I. Eibl-Eibesfeldt, der immerhin ein Lebenswerk von direkten Beobachtungen an Tieren und Menschen vorweisen kann, mit dem sich nicht viele Soziobiologen vergleichen können, in die Ecke des Unbelehrbaren zu stellen, da er noch "an Tötungshemmungen glaubt" (e. g. A. Paul 1998, V. Sommer und K. Amman 1998). Die vorliegende Arbeit, die sich in wichtigen Teilen auf das von der Klassischen Ethologie postulierte "Kindchenschema" stützt, müsste demnach heute schon bei ihrem Erscheinen als überholt gelten. Doch schauen wir uns die soziobiologischen Einwände gegen das Kindchenschema einmal genauer an: Unter Soziobiologen ist allgemein die These von S. Hrdy (1974) akzeptiert, dass die Männchen verschiedener Primatenarten wie auch anderer Säugetiere die Jungen anderer Männchen im Sinn einer Anpassung töten, um die dadurch schneller wieder fruchtbar werdenden Mütter zu begatten.⁹⁰ Entsprechend wird nicht nur die Existenz von Tötungshemmungen im allgemeinen bestritten, sondern auch die Existenz eines Kindchenschemas an sich negiert (ohne dass man sich überhaupt darüber ausliesse, was das eigentlich sei: das braucht einen nicht mehr zu interessieren, da es ohnehin überholt ist.) So schreibt z. B. der Primatologe V. Sommer (Sommer, V. & Ammann, K. 1998, S. 78): "Eher Furcht vor den potentiell vernichtenden Waffen auch eines unterlegenen Gegners hält also Tiere vom Weiterkämpfen ab. Die wehrlosesten aller Artgenossen, Säuglinge und Kinder, erfahren das oft auf fatale Weise - obwohl ihnen

⁹⁰ Die Spezies, für die diese These am besten untermauert zu sein scheint, sind Hanuman-Languren (v. a. durch die Arbeiten von V. Sommer – ausführlich: Sommer (1996) – und Löwen (v. a. durch die Arbeit von A. E. Pusey und C. Packer (1994))

laut Lorenz das angeblich Betreuung auslösende "Kindchenschema" im Gesicht steht." Lapidar wird hier ein massgebliches Konzept der Ethologie in einem Nebensatz abgetan, statt widerlegt. Weiter geht es mit einer Kritik an Lorenz' Tötungshemmung, die in folgendem Absatz gipfelt: "Durch die zahlreichen Beobachtungen von Artgenossentötungen im Freiland brach mittlerweile ein Eckstein der Lorenzschen Theorie⁹¹ völlig weg: das Postulat einer innerartlichen Tötungshemmung. Rivalenkiller und Kindestöter - gleich ob bei Mäusen, Löwen, Gorillas und zahllosen anderen Arten - scheren sich wenig um "Arterhaltung"."⁹² Wichtig ist hier v. a. der zweite Satz: auch wenn Beobachtungen im Freiland wie Sommers Studie an Hanuman-Languren (Sommer 1996) zur Etablierung von Hrdys These beigetragen haben, der eigentliche Grund für die überragende Rolle des Infantizids in der Soziobiologie ist die neue theoretische Ausrichtung, welche die Lorenz'sche "Arterhaltung" zu recht als mit der Darwinschen Evolutionstheorie in ihrer heutigen Form unvereinbar ablehnt. Nur kommt hier dieselbe gedankliche Ungenauigkeit, die Lorenz dazu brachte, die von ihm postulierte "Tötungshemmung", (die "proximate" Ursache eines durch Unterwerfungsgesten und das Kindchenschema bewirkten Aggressionsstops) als Ausdruck der

⁹¹ Es ist interessant, diesem Zitat eines von A. Paul (1998), S. 31 zur Seite zu stellen: "Es fehlt uns eigentlich nur noch ein winziger Baustein, damit das Bild [sc.:der Geschlechterbeziehungen unter Primaten] komplett ist. Wie es scheint, heisst dieser Baustein *Kindestötung*." [Hervorhebung Paul]

Angesichts dieser Metaphorik drängt sich einem das biblische Bild vom verworfenen Baustein (sc.: der Tötung von Artgenossen, insbesondere Kindern) der zum Eckstein wird, auf. Doch wenn der Stein so gut in das Theoriegebäude passt, liegt die Vermutung nahe, dass er dafür ziemlich stark "behauen" wurde. (Paul widmet dem "winzigen Baustein" immerhin die nächsten 38 und diverse weitere Seiten.)

⁹² Bezeichnend ist auch, dass hier zwischen den verschiedensten Arten, die innerhalb ganz unterschiedlicher Sozial- und Fortpflanzungssysteme leben, kein Unterschied gemacht wird: Infantizid nützt aus dieser Perspektive jedem Männchen und überall. Es ist aber doch recht einfach zu erkennen, dass eben jene Kosten-Nutzen-Analysen in der Währung der "inclusive fitness", die das Rückgrat der Soziobiologie darstellen, bei verschiedenen Fortpflanzungs- und Sozialsystemen immer wieder neu zu berechnen sind: in einem Haremssystem ist die Wahrscheinlichkeit für einen "Kindstöter", durch seine Tat früher selbst Vater zu werden, wesentlich höher als in einer Gruppe, die mehrere Männchen umfasst (sofern diese verwandt sind, tragen jedoch auch ihre Vaterschaften zur "inclusive fitness" des "Kindstöters" bei).

Dazu kommen die möglichen Gegenstrategien von Weibchen (z. B. Trennung von der Gruppe) und - sofern vorhanden - anderen Männchen (möglichen Vätern), wobei die Weibchen ohnehin von zu vielen Soziobiologen (und mögen sie sich noch so sehr gegen Eibl-Eibesfeldt als "politisch korrekt" zu profilieren suchen) als passive Objekte dargestellt werden. Selbstverständlich ist der Spielraum für Gegenstrategien im Rahmen der ökologischen Gegebenheiten höchst unterschiedlich. So betrachtet z. B. Dunbar 1988 i. a. die Gruppengrösse der Weibchen als primäre Vorgabe durch ökologischen Selektionsdruck (Raubfeinde, Nahrungsangebot), während sich die eigentlichen Sozial-, bzw. Fortpflanzungssysteme unter Einbezug der Männchen dann auf Grund dieser Vorgaben entwickeln. Im Sinne von Dawkins (1982) beispielsweise könnte man hier durchaus die Kinder selbst auch als Mitspieler sehen und das Kindchenschema als ihre "Waffe" mit der sie eben nicht nur ihre Eltern, sondern auch andere Individuen manipulieren.

Damit ist von den Auswirkungen der verschiedenen Sozialsysteme auf die Kosten der Information (Thema des nächsten Abschnitts) noch gar nicht die Rede: In einer Gruppe mit verschiedenen Männchen ist i. a. nicht nur ungewiss, ob der "Killer" demnächst Vater wird, sondern auch (und schwerwiegender), ob er nicht schon selbst der Vater des Kindes ist, das er gerade getötet hat.

"Arterhaltung" (die postulierte "ultimate" Ursache) zu interpretieren, in umgekehrter Richtung zum Tragen: Die "Arterhaltung" passt nicht mehr in den Rahmen der Theorie, folglich gibt es auch keine "Tötungshemmung". Was hier vorliegt, ist ein typischer Fall der Vermischung von proximativen und ultimativen Ursachen: Die "Tötungshemmung", ob sie nun existiert oder nicht, ist eine (postulierte) proximale Ursache für die beobachtbare Tatsache, dass in innerartlichen Auseinandersetzungen überlegene Tiere häufig auf ein bestimmtes Signal des unterlegenen Gegners reagieren, indem sie von diesem ablassen (von Lorenz an Hunden beobachtet und - unzulässig - generalisiert.)⁹³ Ebenso falsch wie die von Lorenz implizierte Schlussfolgerung (dass nämlich die Tötungshemmung beweise, dass "Arterhaltung" ein Ziel der Evolution - und damit eine ultimate Ursache - sei) ist aber auch der

⁹³ Paul (1998) und andere Vertreter der "Göttinger Schule" bezeichnen die Tötungshemmung ohne Bedenken als "Hartnäckige Mythen", so Paul (1998), S. 69: "Die Tötungshemmung - ein Mythos, der seit mehr als 40 Jahren durch die ethologische Literatur geistert.". Dies wird dann en passant gerechtfertigt mit einem Sekundär-Zitat einer ironischen Bemerkung Dathes, die Paul via Hediger zitiert, oder der folgenden "Zusammenfassung" Pauls eines kurzen Artikels von Rudolf Schenkel (Schenkel 1967): "Nach Schenkel wird ein wirklich ernsthafter Kampf zweier Hunde nicht durch Demutsverhalten beendet, sondern durch Flucht, intensive Verteidigung oder den Tod (!) des Verlierers." (Paul 1998, S. 68) So einfach kann man sich die Sache machen. Ohne hier auf die Aggression bei Caniden zu intensiv eingehen zu wollen, lässt sich folgendes festhalten: Ein Problem bei an Schenkels Aufsatz ist, dass dieser "ernsthafte Kämpfe" durch die "Intoleranz" (ohne weitere Erklärung) des Überlegenen definiert, wodurch implizit alle diejenigen ausgeschlossen werden, die durch Unterwerfungsgesten beendet werden. Man bemerkt leicht die Tautologie: "Kämpfe, die nicht durch Unterwerfungsgesten beendet werden, werden nicht durch Unterwerfungsgesten beendet." Schenkels Artikel kategorisiert weiter die tatsächlich vorkommenden und wirksamen Demutsgesten bei Hundartigen als "active" und "passive submission", die m. E. richtig vom "Futterbetteln" und "Zur-Säuberung-Hinlegen" des Jungtiers abgeleitet werden. Die in der Diskussion der Funktion dieser Submissions-Gesten von ihm angewendeten Konzepte, wie "love" sind leider sehr verschwommen (So wird "love" ebenso für die spezifische Qualität einer Bindung zwischen zwei Individuen verwendet wie für das als Resultat der Demutsgesten erwartete Verhalten des Überlegenen). Schenkel gelangt schliesslich zum Resultat, dass die von ihm beschriebene Submission zur Beendigung von Rangdisputen innerhalb der Gruppe diene. ("In conflicts of this type, submission of one individual in the sense of our definition may restore the peace as an effort to social integration on the level of accepted inferiority.") In dieser Hinsicht ist er von anderen Forschern bestätigt worden, die beobachteten, dass Demutsgesten im Rudel, d. h. v. a. gegenüber Verwandten, mit Erfolg zur Beilegung von (z. T. durchaus "ernsthaften") Auseinandersetzungen eingesetzt werden (z. B. F. Rodriguez de la Fuente 1977, Zimen 1990). Die hier angewendeten, nicht-tautologischen Kriterien (Kampf um Stellung in der Rangordnung, innerhalb der Gruppe) lassen sich jedoch ohne konzeptuelle Probleme im Sinn unseres letzten Kapitels mit einem "durch Lernprozesse ergänzten AAM" (entsprechend der Territorialität des Putzerlippfischs) in Übereinstimmung bringen. "Angeborene Auslösemechanismen ergänzt durch Erworbenes (EAAM)" bespricht im übrigen auch ein kurzes Kapitel in Lorenz (1978), wo Lorenz u. a. äussert: "Bei höheren Tieren kennen wir fast nur solche AAM, die durch Lernen selektiver gemacht werden." Ähnliches gilt auch für die Tatsache, dass nach Schenkel die Reaktion des Überlegenen nicht automatisch erfolgt ("But there is no evidence for a stereotyped automatic reaction in the superior.") Das würde auch ein Klassischer Ethologe wie Lorenz bei einer so hoch entwickelten Tierart mit so komplexer Sozialstruktur nicht erwarten. Der völlig unbelehrbare Lorenz der deutschen Soziobiologie ist offensichtlich weitgehend ein Strohmann, der zur Profilierung dient.

Dass Schenkel übrigens ebenso bedenkenlos wie Lorenz (oder der von Schenkel dafür zu Recht kritisierte Fischel) generalisiert (von den Caniden gleich auf alle Wirbeltiere, ohne das Verhalten einer anderen Art auch nur am Rande zu diskutieren), sei hier nur nebenbei angemerkt.

Umkehrschluss von der Nichtexistenz der Arterhaltung (da mit der Evolutionstheorie unvereinbar) auf die Unmöglichkeit einer Tötungshemmung.

Dass diese nicht hundertprozentig wirksam ist, sondern tatsächlich nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren in gewissen Fällen durchbrochen wird, sollte nun - sofern die Begriffswerkzeuge, die die Klassische Ethologie zur Erklärung der proximalen Ursachen von Verhalten verwendet, als untauglich zur Interpretation neuerer Beobachtungen angesehen werden (seien sie nun zu unpräzise oder zu wenig flexibel) - eine Diskussion über Konzepte wie Schlüsselreize, Angeborene Auslösemechanismen etc. in Gang setzen.⁹⁴ Doch nichts dergleichen geschieht: Man hält sich für zu fein, um sich mit den Begriffen der Vorgängerschule überhaupt

⁹⁴ Etwas mehr Pragmatismus (statt der reinen Lehre der Soziobiologie) zeigt A. Paul (1998), der im Kontext des "allomothering", also von anderen Weibchen als der Mutter vorgenommenen Brutpflegehandlungen an Kleinkindern, immerhin die Existenz eines solchen Kindchenschemas zugibt und im Zusammenhang mit der (keineswegs fitnesssteigernden) Adoption in menschlichen Gesellschaften sogar die Möglichkeit erwägt, es könnte sich um ein "Nebenprodukt jener Selektionskräfte handeln, die es vorteilhaft machen, Kinder in die Welt zu setzen und - um ihr Überleben zu sichern - eine enge Bindung zu ihnen zu entwickeln" (S. 198). Es geschehen noch Zeichen und Wunder: ein Soziobiologe anerkennt, dass ein Verhalten möglicherweise - unter den veränderten Umständen unserer Gesellschaft - nicht direkt von der Selektion zur Fitnessmaximierung geformt ist. Ja man könnte sogar - *horribile dictu* - von einer Pathologie (im Sinn einer Fitnessminderung) sprechen! Wenn etwas Eibl-Eibesfeldt in den Augen der deutschen Soziobiologie zur Unperson macht, dann seine Bereitschaft, gewisse Verhaltensweisen in diesem Sinn für pathologisch zu halten., cf. Paul a. a. O. S. 52 f.

Leider verschwindet die Offenheit schon am Ende jener Fussnote wieder (S. 256, Fussnote 5), in der Paul zugibt: "Merkmale des Lorenz'schen Kindchenschemas - rundliche Köpfe mit einer hochgewölbten Stirn, grosse Augen, tapsige Bewegungen - finden sich auch bei nicht-menschlichen Primatenbabys, die zudem oft anders gefärbt sind als die Erwachsenen." Tatsächlich ist es bei all diesen Kennzeichen, die nur z. T. wachstumsbedingt sind und von denen v. a. die sehr auffälligen Färbungen sehr schnell wegselektiert wären, ziemlich offensichtlich, dass es nicht die Regel sein kann, dass die Träger dieser Merkmale tödliche Attacken auf sich ziehen. Im Gegenteil sind die oft im Vergleich zum Erwachsenenkleid sehr auffälligen Farben nur als Signal (d. h. durch die Evolution hervorgebrachtes Merkmal mit kommunikativem Charakter) überhaupt erklärbar. (cf. Alley, 1980). Dabei scheint der Adressat weniger die Mutter zu sein: Da Muttertiere sich die individuellen Merkmale ihrer Jungen direkt nach der Geburt genau einprägen können (so erkennen z. B. Huftiere ihre Jungen an individuellem Geruch und/oder Stimme), ist ein Schema in der Mutter-Kind-Beziehung nur gerade als Basis, die von den individuellen Merkmalen überlagert wird, sinnvoll. Wahrscheinlicher ist es, dass die ausgeprägten Kindchenschemata von Primaten gerade mit der Zunahme des "allomothering" oder sogar des männlichen Brutpflegeverhaltens in Zusammenhang stehen.

Paul fährt fort: "Nur lösen diese Merkmale leider keineswegs immer Brutpflegeverhalten aus: Sie prädestinieren ihre Träger auch dazu, Opfer tödlicher Aggressionen zu werden, wobei nicht nur Männchen, sondern unter Umständen auch Weibchen die Täter sind (Kap. 2). Um einen einfachen "angeborenen Auslösemechanismus" handelt es sich also zweifellos nicht." Zweifellos nicht in dem allzu einfachen Sinn, in dem ihn Paul und andere Exponenten der Göttinger Schule sehen, doch schon Lorenz selbst hatte den AAM wesentlich komplexer gefasst (nur schon von der von A. Seitz entdeckten "Reiz-Summen-Regel" ist bei den Soziobiologen nie die Rede). Paul hält es nicht für nötig, den AAM hier oder irgendwo anders in seinem Buch (immerhin über 300 Seiten über das Verhalten von Primaten) zu definieren, dementsprechend fehlt natürlich auch eine kritische Diskussion über eine mögliche Anpassung des Konzeptes an neuere Erkenntnisse oder einen Ersatz durch anderes Konzept: Wo man auf proximate Ursachen zu sprechen kommen muss, fällt man in der Soziobiologie hinter die Klassische Ethologie zurück oder verwendet - mangels besserer - dann eben doch wieder die Begriffe der eben noch geschmähten Vorgänger.

auseinanderzusetzen. Sommer (a. a. O. S. 77 f.): "Ausserhalb des deutschsprachigen Raumes gelten mittlerweile sogar Begriffe wie "Instinkt" und "Trieb" als Worte von Schall und Rauch und sind inzwischen fast vollständig aus der Fachliteratur verschwunden." Die Auseinandersetzung braucht nicht stattzufinden, da das fehlende Interesse für Konzepte zur Erfassung proximaler Ursachen in eine Überwindung der Konzepte der Klassischen Ethologie uminterpretiert wird.

Dies führt wiederum dazu, dass den Soziobiologen häufig schon die Konzepte fehlen, um sich mit proximalen Ursachen überhaupt auseinanderzusetzen. Oft genug interessiert sie gar nicht, wie das Verhalten des einzelnen Tieres überhaupt zustande kommt, Hauptsache es lässt sich als fitnesssteigernd interpretieren.

A. 2. VI. 2 ESS und ihre Voraussetzungen

Die spieltheoretischen Modelle der Soziobiologie, wie die sog. ESS, gehen von einigen extremen und unrealistischen Vereinfachungen aus, insbesondere zweien: der kostenlosen Verfügbarkeit von Information und der kostenneutralen Implementierbarkeit unterschiedlicher Strategien. Während den Theoretikern der Spieltheorie dies i. a. durchaus bewusst ist, so z. B. R. Axelrod, dem Veranstalter der bekannten "Prisoner's Dilemma"-Computerturniere,⁹⁵ scheint dies bei Soziobiologen öfters vergessen zu gehen. Ohne im mindesten die ungeheuer befruchtende Wirkung spieltheoretischer Ansätze für Weiterentwicklung der Evolutionstheorie in den letzten 30 Jahren in Frage stellen zu wollen, scheint es doch, als ob eine ganze Reihe von Forschern hier ein extrem vereinfachtes Modell für die Sache selbst nähmen. Bleiben wir gerade einmal beim "Prisoner's Dilemma": Schon in Kapitel 5 von "The Evolution of Cooperation" (Axelrod 1984), der überarbeiteten Version eines Aufsatzes von R. Axelrod und W. D. Hamilton von 1981 wird das Problem

⁹⁵So argumentiert Axelrod in der gesamten Einleitung zu (Axelrod 1997) dehingehend, dass möglichst extrem simplifizierte Szenarien in spieltheoretischen Modellen eben deshalb erfolgversprechend sind, weil es um die Entdeckung emergenter (also trotz vollständiger Determiniertheit nicht voraussagbarer) Eigenschaften von Systemen mit selbständig interagierenden Agenten geht. Aus dieser Sicht sind solche Modelle reine Gedankenexperimente (cf. Axelrod 1997, S. 4: "Whereas the purpose of induction is to find patterns in data and that of deduction is to find consequences of assumptions, the purpose of agent-based modeling is to aid intuition. Agent-based modeling is a way of doing thought-experiments." Ebenfalls S. 4: "Nor is game theory used solely because it offers good advice to a decision maker, because its unrealistic assumptions undermine much of its value as a basis for advice.", S. 4-5: "Although agent-based modeling employs simulation, it does not aim to provide an accurate representation of a particular empirical application. Instead, the goal of agent-based modeling is to enrich our understanding of fundamental processes that may appear in a variety of applications." S. 70: "As discussed in the introductory chapter, the main purpose of agent-based models is not prediction, but a deeper understanding of how fundamental social processes operate.") In diesem Sinne, als heuristisches Werkzeug, ist die Bedeutung der Spieltheorie selbstverständlich nicht zu bestreiten. Dagegen ist die Bewertung entsprechender Simulationen als realistische Vorhersage auf Grund der unrealistischen Grundannahmen nur in Ausnahmefällen möglich.

angeschnitten, dass für die interessanten Folgen aus dem iterierten "Prisoner's Dilemma" in erster Linie einmal die Identität des Gegenübers sichergestellt werden muss (S. 100): "The response requires that the defecting individual not be lost in a sea of anonymous others. Higher organisms avoid this problem by their well-developed ability to recognize many different individuals of their species, but lower organisms must rely on mechanisms that drastically limit the number of different individuals or colonies with which they can interact effectively." Im folgenden werden dann auch v. a. zwei solche Möglichkeiten zur Komplexitätsreduktion vorgeschlagen, zum einen ständiger physischer Kontakt (v. a. zwischen Symbionten bzw. Parasiten) und zum andern Territorialität der Partner. Dabei wird allerdings vernachlässigt, dass auch diese Mechanismen mit ganz realen Kosten verbunden sind, die im Modell des iterierten "Prisoner's Dilemma" nicht auftauchen. Das Argument ist hier also keineswegs das alte und völlig verfehlte, jedoch trotzdem seit den 70er-Jahren von geistes- und sozialwissenschaftlichen Kritikern der Soziobiologie immer wieder vorgebrachte "Tiere denken nicht an ihre Fortpflanzung, wenn sie etwas tun." oder "Tiere könnten so etwas gar nicht ausrechnen." Dies ist leider so oft wiederholt worden, dass die Soziobiologen auf alles, was für sie ähnlich klingt, schon im Schlaf antworten: "Tiere (und natürlich auch Menschen) brauchen überhaupt keine Berechnungen anzustellen, die Selektion hat sie so geformt, dass sie sich unter den gegebenen Umständen so verhalten, als täten sie es." Hier liegt aber eben nicht das eigentliche Problem: Das Problem ist vielmehr, dass einerseits für die Implementierung einer Strategie Informationen nötig sein können, deren Kosten nicht in die Modelle der Soziobiologen eingehen (und die unter Umständen überhaupt nicht verfügbar sind), andererseits auch die Implementierungskosten der verschiedenen Strategien unterschiedlich sind, diese aber nicht in der "Auszahlungsmatrix" der Modelle auftauchen. Im "Prisoner's Dilemma" hiesse das beispielsweise: Die Strategie "always defect" hat im Vergleich zu anderen einen Kostenvorteil (der nicht in der Auszahlungsmatrix enthalten sein kann), da sie nicht auf die Informationen über die bisherigen Vorgänge angewiesen ist, die den anderen Teilnehmern "gratis" zur Verfügung gestellt werden.⁹⁶ Andererseits ist diese Strategie auch besonders einfach in der Implementierung, würde also wiederum weniger Kosten verursachen, als eine, die komplexere Beziehungen zwischen Ein- und Ausgabe herstellt, ganz egal wie sie das tut (Axelrod 1984, S. 14 erwähnt z. B. eine an seinen "Iterated Prisoner's Dilemma"-Turnieren eingereichte Strategie, die Markov-

⁹⁶ Das physische Äquivalent zu diesen Kosten kann man sich im Computerturnier als belegten Speicherplatz denken, auf dem die Resultate der vorhergehenden Runden gespeichert sind.

Prozesse und Bayes'sche Probabilitäts-Analysen voraussetzt).⁹⁷ Während im Computerturnier die Zahl der benötigten Programmzeilen, der Speicherplatz für das Programm oder die benötigte Rechenzeit als Entsprechungen für diese Kosten stehen könnten, fallen diese im realen Leben möglicherweise als Energie zum Unterhalt von Neuronen an, bei anderen Implementierungen⁹⁸ (man denke z. B. an die oben genannte Territorialität) aber vielleicht als Aufwand für Kämpfe (um das Territorium), entgangene Gelegenheiten für den Nahrungserwerb oder die Paarung etc. etc. Dabei wird dem Tier ebensowenig wie dem Computer unterstellt, dass es die entsprechenden "Berechnungen" bewusst anstelle, aber ganz klar die unterschiedliche Inanspruchnahme von Ressourcen durch verschiedene Strategien.⁹⁹

⁹⁷ In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig zu betonen, dass manche Informationen zwar an sich "gratis" zur Verfügung stehen, wie z. B. die bei früheren Gelegenheiten vom Gegner und von einem selbst angewandten Strategien, aber ihre Speicherung einen völlig unterschiedlichen Aufwand erfordert, je nachdem, ob und in welcher Weise sie in der Strategie ausgewertet werden sollen. So ist der Aufwand offensichtlich am niedrigsten, wenn frühere Interaktionen keinen Einfluss haben sollen ("always defect"), etwas höher, wenn jeweils die letzte Interaktion ausschlaggebend ist, noch höher, wenn diese in irgendeine Art von Mittelwert eingehen soll und am höchsten, wenn für jede neue Interaktion eine Funktion über die gesamte Reihe der bisherigen Interaktionsergebnisse berechnet werden soll, z. B. "Trends".

⁹⁸vgl. Maynard Smith in "Matchsticks, Brains and Curtain Rings" (in J. Maynard Smith 1988): eine kurze Spekulation darüber, dass unsere gegenwärtige Angewohnheit, die Funktionsweise von Gehirnen mit Analogien im Bereich von Computern zu erklären, irreführend sein könnte. Probleme, deren Lösung in einer Weise nur äusserst aufwendig implementiert werden kann, können auf eine andere Art evtl. sehr viel einfacher und damit auch billiger implementiert werden. Für unseren Fall folgt daraus: man müsste die konkrete physische Implementierung kennen, um überhaupt die Kosten einbeziehen zu können. Sie können nicht schon in der Auszahlungsmatrix integriert sein, da sich die Kosten erst aus der Strategie, nicht aus den Resultaten ergeben, und sie sind auch keineswegs für alle Strategien dieselben, was dazu führen würde, dass sie sich "wegkürzen" liessen, wie manche Soziobiologen anzunehmen scheinen.

⁹⁹ In diesem Zusammenhang scheint mir auch eine kurze Stellungnahme zur viel diskutierten "Gruppenselektion" angebracht: Die Differenzen rühren m. E. v. a. daher, dass nach den soziobiologischen Modellen Gruppenselektion praktisch nur unter extrem seltenen Bedingungen auftauchen dürfte (gleichzeitige direkte Konkurrenz und dennoch kein Austausch zwischen den jeweiligen Gen-Pools), Ethologen wie Eibl-Eibesfeldt aber die betreffenden Verhaltensweisen gerade bei menschlichen Gruppen als fest verankert ansehen. Dieser Widerspruch lässt sich auflösen, wenn die "Gruppenselektion", bzw. altruistisches Verhalten gegenüber einer sozial definierten Gruppe, nicht als eine alternative Strategie zur "Kin Selection", bzw. altruistischem Verhalten nur nach Massgabe der individuellen Verwandtschaft, betrachtet wird, sondern als eine vereinfachte und daher weniger kostspielige Implementierung desselben. Im Normalfall umfassen die sozial definierten Gruppen bis zum Auftreten der ersten Hochkulturen (bei Jägern und Sammlern noch heute) weniger als 150 Personen, die genetische Verwandtschaft innerhalb derselben Gruppe ist also ohnehin hoch (wenn wir von einer Heiratspräferenz innerhalb einer solchen Gruppe ausgehen). Die sozial definierte Gruppe dient aus dieser Sicht in erster Linie als Mittel der Komplexitätsreduktion, nämlich um den Aufwand zur Erfassung der individuellen Verwandtschaftsverhältnisse (von der Kernfamilie abgesehen) zu reduzieren. In diesem Sinn ist die sozial definierte Gruppe (der "Stamm") eine Verwandtschaftskategorie, auch wenn die Ethnologie sie i. a. nicht als solche wahrnimmt. Die von den Ethnologen so geschätzten kulturellen Verwandtschaftskategorien lassen sich jedoch ebenfalls dieser Aufgabe zuordnen: Sie sind Mittel der Komplexitätsreduktion, nicht weil sie nicht komplex wären, sondern weil es überhaupt Kategorien sind: Verwandtschaft im biologischen Sinn ist ein Kontinuum (nämlich der Anteil gemeinsamer Gene) und damit stufenlos. Wie in anderen Fällen macht die menschliche Wahrnehmung aus diesem Kontinuum einzelne Kategorien unter dem Einfluss einer von der Gestaltpsychologie erforschten "Prägnanztendenz". (cf. Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 66 ff.)

Wollten wir nun tatsächlich von heuristisch interessanten Modellen (wie sie Axelrod anführt) zu solchen prädiktiven Charakters fortschreiten (wie das bei den Soziobiologen der "Göttinger Schule" der Fall ist), so müssten wir entweder sämtliche "Implementierungskosten" berücksichtigen (nur unter dieser Voraussetzung könnten auch Arten mit unterschiedlicher physiologischer Ausstattung verglichen werden) und könnten dann davon ausgehend auch die Evolution eben dieser Ausstattung als Anpassung erklären,¹⁰⁰ oder dürften eben nur Mitspieler (Strategien) mit denselben Voraussetzungen vergleichen, wodurch sich die "Implementierungskosten" beim Vergleich auf beiden Seiten "wegkürzen" liessen. Dabei müssten dann aber nicht nur diese Voraussetzungen (bzw. Kosten) explizit gemacht werden (z. B. individuelle Unterscheidung von Artgenossen, jahrelange Erinnerung an einzelne Vorfälle, Territorialität oder anderes), viel wichtiger ist folgendes: Eben diese Voraussetzungen selbst entziehen sich dann der Erklärung durch die soziobiologische Kosten-Nutzen-Analyse.

Diese zweite Möglichkeit ist heute einiges realistischer (für den Vergleich der "Implementierungskosten" unterschiedlicher Strategien fehlt den Soziobiologen häufig schon die Kenntnis der "proximaten" Ursachen im Sinn der Klassischen Ethologie und a fortiori erst recht die Kenntnis der zu Grunde liegenden physiologischen Prozesse), hat aber ernsthafte Folgen für die Reichweite soziobiologischer Erklärungen: zum einen sind dann ESS eben nicht mehr über das ganze Tierreich vergleichbar (sei es nun "Tit for Tat als Strategie für das iterierte Gefangenendilemma von der Mikrobe bis zum Menschen", oder "Infantizidale Männchen: vom Löwen bis zur Maus") Zum anderen entziehen sich eben jene Phänomene, die die Soziobiologie erklären will, dann ihrem Zugriff: eine Soziobiologie, die alle möglichen "Vorleistungen" des Organismus nicht mehr erklären kann, sondern als gegeben hinzunehmen hätte, könnte ebenso gut die Kritik Goulds und Lewontins (1979) akzeptieren und die Selektion als bloße Ausmalerin der von "Strukturgesetzen" hervorgebrachten "Spandrels" betrachten.

Demgegenüber dürfte es wesentlich fruchtbarer sein, die soziobiologischen Modelle zwar als wertvolle heuristische Werkzeuge zu betrachten, jedoch sich immer der

"Gruppenselektionistisches", d. h. auf eine soziale Gruppe oder eine kulturelle Verwandtschaftskategorie ausgerichtetes altruistisches Verhalten "funktioniert" in dieser Sicht, weil und solange 1. die soziale Gruppe eine (wenn auch unvollkommene) Annäherung an einen bestimmten Verwandtschaftsgrad darstellt und 2. Informationsbeschaffung zur tatsächlichen genetischen Verwandtschaft ausserhalb der Kernfamilie (z. B. unsichere biologische Vaterschaften) einen nicht durch den Mehrertrag an "inclusive fitness" gerechtfertigten Preis hat.

¹⁰⁰ z. B. im Sinn von Axelrod (1984), S. 102, der die aus dem Ausfall eines Hirnteils resultierende Prosopagnosie als Indiz für den Selektionsdruck interpretiert, der zur Wiedererkennung von Gesichtern als Teil der siegreichen Strategien im "iterierten Prisoner's Dilemma" einen ganzen "signifikanten Anteil an den Ressourcen des Gehirns" beansprucht.

nicht ausgewiesenen Kosten für Information und Implementation der ESS bewusst zu sein. Dies wird dazu führen, dass man besser einschätzen kann, in welchen Grenzbereichen sich die Wirklichkeit tatsächlich dem extrem vereinfachten soziobiologischen Modell annähert (für die Infantizid-These wären das Haremsgruppen mit 100% Vaterschaftssicherheit¹⁰¹) und wo eher Vorsicht angebracht ist.

Unter diesen Umständen kommt ein pragmatischer Ansatz eher dazu, im Vergleich zur reinen Lehre der Soziobiologie, wonach der Primatenmann jedenfalls sämtliche fremden Kinder nach Möglichkeit umzubringen und alle eigenen zu beschützen hat, angesichts der Ungewissheit der Vaterschaft bei den meisten Primaten zu betonen, dass hier in Bezug auf die Konsequenzen von Irrtümern eine starke Asymmetrie herrscht, die dafür spricht, im Zweifelsfall eher "fünf gerade sein zu lassen": Der potentielle Gewinn durch die Tötung eines fremden Jungen (neue Fortpflanzungs**chance** für den "Killer") ist auf jeden Fall erheblich kleiner als der potentielle Verlust durch die Tötung eines eigenen Jungen. Je weniger sicher diese Information sich also auftreiben lässt und je grösser die Asymmetrie (also je kleiner die Chance, Vater des nächsten Jungen zu werden), desto eher wird der Primatenmann "ungerechtfertigterweise" auf Grund des Kindchenschemas Gnade walten lassen.

A. 2. VII. Klassische Ethologie und Neurophysiologie als Konkurrenten auf dem Gebiet der Erforschung proximaler Ursachen?

Während die Klassische Ethologie auf der einen Seite - wie wir sahen - stark von der Soziobiologie bedrängt wird, die die ethologischen Konzepte zu den proximalen Ursachen auf Grund theoretischer Überlegungen zu den ultimativen Ursachen kritisiert, sieht sich die Ethologie auf der anderen Seite einer Kritik von Seiten derer ausgesetzt, die sich ebenfalls mit proximalen Ursachen auseinandersetzen, die ethologischen Begriffe für zu wenig griffig, zu schwammig oder unpräzise halten: Sie halten sich lieber an Begriffe aus der Neurophysiologie und schlagen z. B. vor, den Begriff des AAM durch den des "Detektors" zu ersetzen (so schon Bischof 1985, selbst

¹⁰¹ Ist der Haremshalter mit absoluter Sicherheit der biologische Vater jedes im Harem gezeugten Jungtiers, so sinken einerseits die Kosten der Information über den Verwandtschaftsgrad der Jungtiere mit dem neuen Haremshalter (alles, was wir hier noch zur Implementation der Strategie brauchen, ist eine biologische Uhr, die mit der Harems-Übernahme zu laufen beginnt und die mit der normalen Tragezeit verglichen wird), zugleich steigt andererseits die "Prämie" für den "Killer" in Form der ebenfalls sicheren Vaterschaft am nächsten Jungen. Dies dürfte jedoch, wie gesagt, ein Grenzfall sein.

ein Lorenz-Schüler, oder D. McFarland 1999³) Bischofs Kritik: Lorenz' AAM "soll einen Bestandteil des Wahrnehmungsapparates bezeichnen; gleichwohl benennt man ihn nicht nach dem Reiz, für den er sensibel ist, sondern nach der Verhaltensweise, die er hervorruft." (S. 208) Das ist als Kritikpunkt sicher richtig: Von einem solchen "Bestandteil des Wahrnehmungsapparates" können, gerade beim Menschen v. a. auf Grund von Lerneinflüssen später verschiedene "Endhandlungen" ausgelöst werden. Darum hat z. B. auch Eibl-Eibesfeldt vorgeschlagen, den AAM in Lorenzscher Tradition in "angeborenes Schema" und "Endhandlung" zu trennen. Der Begriff des "Detektors" ist jedoch sehr viel enger. Er stammt von J. Y. Lettvin, H. R. Maturana, W. S. McCulloch und W. H. Pitts (1959) und wurde von ihnen geprägt, um die Tatsache zu bezeichnen, dass bei Fröschen und Kröten nachweisbar ganz bestimmte einfache Reizkonfigurationen schon im Auge selbst ganz bestimmte Nerven aktivieren, die dem Frosch z. B. "Beute" signalisieren. Der Ausdruck "Detektor" ist darum wohl nur sinnvoll anzuwenden, wenn tatsächlich eine Aussage darüber beabsichtigt ist, wie die neurophysiologische Grundlage des betreffenden "Bestandteils des Wahrnehmungsapparates" aussieht. Ist eine solche Aussage gewollt, dann wird man legitimerweise den Begriff "Detektor" vorziehen. Ist man sich jedoch darüber nicht im klaren und benützt "Detektor" einfach als Ersatz für AAM, so wird das zu schwerwiegenden Missverständnissen führen. Vor allem aber: Der Begriff AAM ermöglicht die Diskussion von Mechanismen der Verhaltenssteuerung als Regelkreise im Sinn der Kybernetik, wie sie auch Bischoff selbst betreibt, ohne dass die Implementierung konkret beschrieben werden muss. Ein vollständiger Ersatz des Begriffs "AAM" durch "Detektor" (im oben dargelegten Sinne von Lettvin et al.) hätte zur Folge, dass sich die ethologische Diskussion auf Mechanismen, deren neurophysiologische Grundlagen schon bekannt genug sind, um über deren konkrete neuronale Implementierung zu spekulieren, zu beschränken hätte. Dies wäre gerade für die Humanethologie fatal: das Feld, auf dem sich die Ethologie fruchtbar nicht nur mit der Psychologie, sondern auch mit den Geisteswissenschaften auseinandersetzen kann, ist gerade die Analyse von reinen Verhaltensdaten, wo eine methodologische Diskussion über mögliche gemeinsame Ansätze schwer not tut. Die Ethologie zeigt hier, wie auch auf Grund von reinen Verhaltensdaten testbare Hypothesen generiert werden können und wie man statt von subjektiver Interpretation einer undurchschaubaren "Ganzheit" von der Analyse eines Systems ausgehen kann.

A. 3. Einige Grundlagen aus dem Bereich der Primatologie

Die Affen

Der Bauer sprach zu seinem Jungen:
Heut in der Stadt da wirst du gaffen.
Wir fahren hin und sehn die Affen.

Es ist gelungen
Und um sich schief zu lachen,
Was die für Streiche machen
Und für Gesichter,
Wie rechte Bösewichter.
Sie krauen sich,
Sie zausen sich,
Sie hauen sich,
Sie lausen sich,
Beschnupern dies, beknupern das,
Und keiner gönnt dem andern was,
Und essen tun sie mit der Hand,
Und alles tun sie mit Verstand,
Und jeder stiehlt als wie ein Rabe.
Paß auf, das siehst du heute.

O Vater, rief der Knabe,
Sind Affen denn auch Leute ?

Der Vater sprach: Nun ja,
Nicht ganz, doch so beinah.

W. Busch

A. 3. I. Taxonomisches

Um dem nicht unbedingt naturwissenschaftlich ausgerichteten Leser die Lektüre der folgenden Teile dieser Arbeit zu erleichtern werden im folgenden zunächst die deutschen, lateinischen und englischen Namen jener Tierarten, von denen weiter die Rede sein soll, vorgestellt. Ein nächster Abschnitt umfasst einige primatologische, ethologische und soziobiologische Erkenntnisse und Theorien, die von Bedeutung für diese Arbeit sind.

Da das natürliche Klassifikationssystem der biologischen Systematik ja nur den Lauf der Evolution veranschaulicht, ist hier wohl die Darstellung mittels eines Stammbaums angebracht:

A. 3. I. 1. Taxonomie der Primaten

Ordo

Subordo

Infraordo

Superfamilia

Familia

Subfamilia

Tribus

Genus

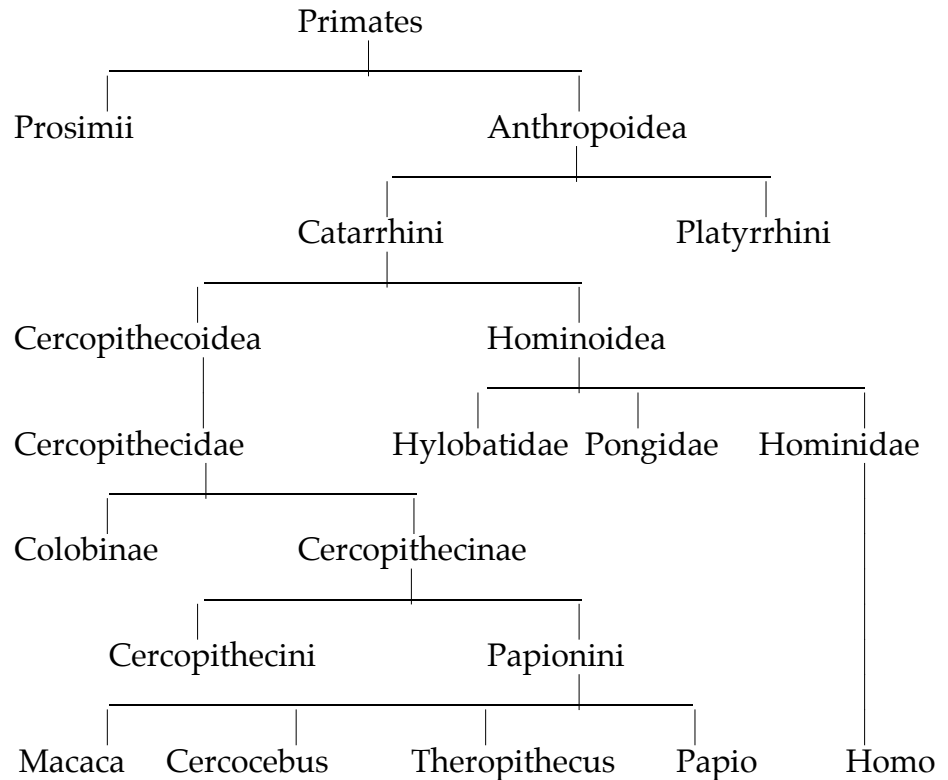


Abb. 6: Stammbaum der Primaten (unvollständig und z. T. überholt, siehe Text)

Superfamilia

Familia

Subfamilia

Tribus

Genus

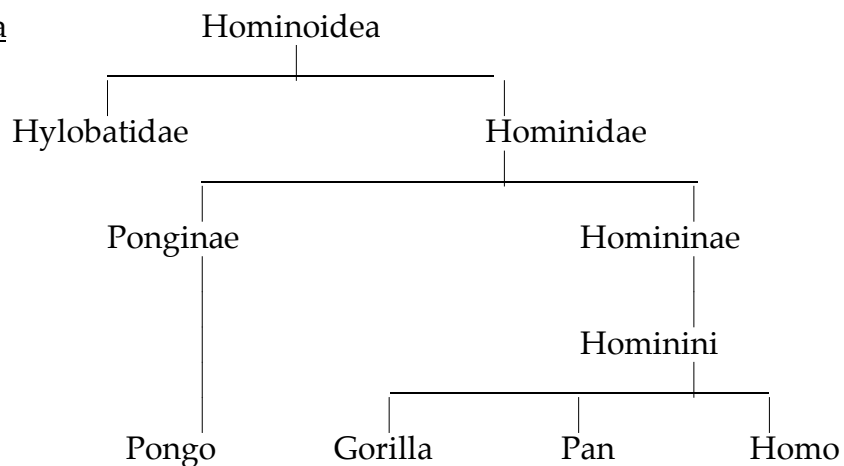


Abb. 7: Die Superfamilie Hominoidea im Detail: neuere, immer noch konservative Auffassung

Die im vierten Teil dieser Arbeit untersuchte Verhaltensweise des sogenannten "agonistic buffering" (neutraler als eine Form von "triadic interactions" bezeichnet) ist bis heute nur an Affen der Sippe (tribus) *Papionini*, d. h. einer eng begrenzten Verwandtschaftsgruppe beobachtet worden. Sie umfasst die Gattungen (genera) *Cercocebus* (Mangaben), *Macaca* (Makaken), *Papio* (Paviane) und *Theropithecus* (Dschelada). Die Sippe (tribus) *Papionini* bildet mit der Sippe (tribus) *Cercopithecini*, welche die Gattungen (genera) *Allenopithecus*, *Cercopithecus* (Meerkatzen) und *Erythrocebus* (Husarenaffen) umfasst, die Unterfamilie (subfamilia) *Cercopithecinae* (Meerkatzenartige).

Die Unterfamilien (subfamiliae) *Cercopithecinae* (Meerkatzenartige) und *Colobinae* (Stummel- und Schlankaffen) wiederum bilden zusammen die Familie (familia) *Cercopithecidae* (Hundsaffen), die einzige Familie der Überfamilie (superfamilia) *Cercopithecoidea*. Mit ihr zusammen bildet die Überfamilie *Hominoidea* (Menschen und Menschenaffen) die Zwischenordnung (infraordo) *Catarrhini* (Altweltaffen).

Während uns die Neuweltaffen (*Platyrrhini*) und Halbaffen (*Prosimii*) im folgenden nicht beschäftigen werden, scheint es angebracht, noch genauer auf die taxonomische Stellung der verschiedenen Angehörigen der Überfamilie *Hominoidea* zum Menschen einzugehen. Die Familie *Hylobatidae* (Gibbons) hat sich ohne Zweifel am frühesten von der zum Menschen führenden Entwicklung abgespalten. Weniger eindeutig war die Situation bei den Menschen und grossen Menschenaffen: Während bis vor kurzem alle Menschenaffen den *Pongidae* zugezählt wurden und der Mensch allein die Familie *Hominidae* vertrat, sieht man heute allgemein den Orang-Utan (*Pongo pygmaeus*) als entferntesten Verwandten an, der auch nicht mehr eine eigene Familie *Pongidae*, sondern nur noch eine Subfamilie *Ponginae* repräsentiert, und zählt auf Grund von DNA-Untersuchungen sowohl den Gorilla (*Gorilla gorilla*) wie auch die Schimpansen und Bonobos (*Pan troglodytes* und *Pan paniscus*) zur Subfamilie der *Homininae*. Ja man fragt sich bereits, ob sich die Trennung der Genera *Pan* und *Homo* überhaupt aufrechterhalten lässt oder wir die zwei Schimpansenarten bald als *Homo troglodytes* und *Homo paniscus* in unsere Gattung aufnehmen sollten (F. de Waal 1989, S. 172 f.). Dementsprechend ist der Begriff "Menschenaffen" (unter Ausschluss des Menschen) in einer kladistischen (d. h. an der Evolution ausgerichteten) Taxonomie nach heutigem Verständnis selbst dann nicht gerechtfertigt, wenn die Schimpanse und Bonobo in einer eigenen Gattung verbleiben, da Schimpanse, Bonobo, Gorilla und Orang-Utan keine taxonomische Einheit bilden, zu der nicht auch der Mensch gehören würde. Wer immer von "Menschenaffen" spricht, **muss** also den Menschen mit-meinen.

A. 3. I. 2. Die Namen von im folgenden öfter erwähnten Arten

<u>Deutscher Name</u>	<u>Wissenschaftlicher Name</u>	<u>Englischer Name</u>
Rhesusaffe	<i>Macaca mulatta</i>	Rhesus macaque
Indien-Hutaffe	<i>Macaca radiata</i>	Bonnet macaque
Japanmakake	<i>Macaca fuscata</i>	Japanese macaque
Berberaffe	<i>Macaca sylvanus</i>	Barbary macaque
Russmangabe	<i>Cercocebus atys</i>	Sooty mangabey
Grüner Pavian ¹⁰²	<i>Papio (cynocephalus)¹⁰³ anubis</i>	Olive / Anubis baboon
Gelber Pavian	<i>Papio (c.) cynocephalus</i>	Yellow baboon
Bärenpavian	<i>Papio (cynocephalus) ursinus</i>	Chacma baboon
Mantelpavian	<i>Papio hamadryas</i>	Hamadryas baboon
Dschelada	<i>Theropithecus gelada</i>	Gelada baboon
Orang-Utan	<i>Pongo pygmaeus</i>	Orang-utan
Gorilla	<i>Gorilla gorilla</i>	Gorilla
Schimpanse	<i>Pan troglodytes</i>	Chimpanzee
Bonobo	<i>Pan paniscus</i>	Bonobo
(= Zwergschimpanse)		(Pygmy chimpanzee)

¹⁰² Auch Anubispavian genannt

¹⁰³ Der Grüne Pavian, der Gelbe Pavian und der Bärenpavian werden auch als Savannenpaviane bezeichnet. Da sie einander morphologisch, ethologisch und ökologisch erstaunlich nahe stehen, ist noch unklar, ob wir es mit nahe verwandten Arten oder nur drei Unterarten derselben Art, *Papio cynocephalus*, zu tun haben. Im folgenden werden wir sie nach dem Vorbild der Herausgeber des Standardwerkes "Primate Societies" (B. Smuts, D. Cheney, R. Seyfarth, R. Wrangham und T. Struhsaker (eds.), 1987, Chicago) als Unterarten dieser Art betrachten.

A. 3. II. Warum gerade Paviane und Makaken?

*He who understands the baboon
would do more towards metaphysics
than Locke.*

Charles Darwin, Notebooks

„Warum gerade Paviane?“, diese Frage würde man wohl von jedem erwarten, der den Stammbaum der Primaten betrachtet. Warum sollten gerade Tieraffen, deren Entwicklung seit 30 Millionen Jahren getrennt von der unserer Vorfahren verlief, uns helfen, bestimmte menschliche Verhaltensweisen zu erklären? Wieso sollte uns ein Vergleich mit ihnen mehr über uns selbst verraten als einer mit unseren nächsten Verwandten, den grossen Menschenaffen? Wie Untersuchungen an der DNA von Mensch und Schimpanse ergaben, ist diese zu 99% identisch (Sibley und Ahlquist 1984), woraus man schliesst, dass sich ihre Vorfahren erst seit 8 - 5 Millionen Jahren von einander weg entwickelten.¹⁰⁴

Obwohl also Menschenaffen uns verwandtschaftlich näher stehen, gingen sehr viele Versuche zur Rekonstruktion der ursprünglichen Form menschlicher Gemeinschaften vom Muster einer promisken Gruppe mehrerer Männchen und Weibchen (von den Primatologen Multi-Male Group genannt) aus, wie sie für Savannenpaviane und Makaken typisch ist. Die Gründe dafür sind zum einen die auffälligen Unterschiede zwischen der sozialen Organisation des Menschen und der der grossen Menschenaffen, zum andern die verblüffende Ähnlichkeit gewisser Züge von Menschen- und Pavian-Gesellschaften:

- Der Orang-Utan (*Pongo pygmaeus*) lebt semi-solitär, d. h. während jedes Weibchen mit Nachwuchs ein eigenes Territorium bewohnt, nimmt ein erwachsenes Männchen mehrere aneinander grenzende Weibchen-Territorien in Anspruch. Männchen und Weibchen scheinen sich, ausser zur Paarung, kaum zu treffen.
- Der Gorilla (*Gorilla gorilla*) kommt in einzelnen „Harems-Gruppen“ vor, bestehend aus einem erwachsenen Männchen, mehreren Weibchen und deren z. T. schon geschlechtsreifen Jungen. Die Fortpflanzung innerhalb einer solchen Gruppe ist aber ausschliesslich dem ranghöchsten Männchen vorbehalten. Eine solche Gruppe wird von den Primatologen One-Male Group oder One-Male Unit (OMU) genannt.
- Schimpansen (*Pan troglodytes*) und Zwergschimpansen oder Bonobos (*Pan paniscus*) schliesslich leben in grösseren Gruppen (communities), deren Mitglieder das

¹⁰⁴ Eine Trennung der Vorfahren des Menschen von denen der Schimpansen vor 4 - 7 Mio. Jahren postulieren auch M. Hasegawa et al. 1989, die als molekulare DNA-Uhr die Gene für $\psi\eta$ -globin und δ -globin benützen.

Territorium in kleinen, nicht stabilen Grüppchen durchstreifen. Auch Schimpansen sind promisk, im Gegensatz zu fast allen anderen Primaten wandern bei ihnen allerdings die Weibchen aus der Gruppe aus.

So stellte auch schon Kummer (1971) fest: "The style of primate groups apparently varies along a main gradient, with the macaque-baboon style and the chimpanzee style as the extremes. Baboon and macaque societies are typically characterized by intense dominance. Individuals tend to assert exclusive access to a particular partner. On the group level, this tendency is paralleled by a strong differentiation between group members and outsiders, ... The group style of chimpanzees and (largely) of gorillas is marked by a low intensity of dominance. Exclusive claims for partners are absent among adults, ... These great apes do not noticeably discriminate against outsiders. Their society is open, ..." Der von J. Goodall (1986) beobachtete "Schimpansenkrieg" korrigierte unser Bild einer beinahe übermenschlich "humanen" Schimpansengesellschaft (das uns heute als letztes Refugium von Rousseaus "edlem Wilden" erscheint,¹⁰⁵ sorgsam eingezäunt von der "Flower-power"-Bewegung der Sechzigerjahre) zwar im zweiten Punkt, der Gruppen-Aggression, in Richtung auf grössere "Menschlich-allzu-menschlichkeit". Die Vergleichsbasis im ersten Punkt, der Dominanz, wurde jedoch dadurch kaum erschüttert. (Man beachte, dass J. Goodall mit ihren Forschungen schon 1960 begonnen hatte.) Unter diesem Aspekt bleibt auch Kummers Vergleich mit dem Menschen gültig: "One would expect that man, a close relative of the apes, would approach their social style rather than that of baboons. But the overall impression suggests the opposite. Man's latent or overt inclinations for dominance hierarchies, closed groups, and discrimination of outsiders suggest that he approached the baboon type of society, at least at one stage of his evolution. In many respects the hamadryas baboon's society of closed but coordinated family units is a better model of human social structure than that of the chimps." Der hier angesprochene Mantelpavian (*Papio hamadryas*) lebt in Gesellschaften, die sich hierarchisch in Untergruppen aufgliedern lassen, deren Basis letztlich "Harems", d. h. exklusive Fortpflanzungsgemeinschaften eines Männchens mit mehreren Weibchen bilden. Doch die hier konstatierte Unähnlichkeit der Schimpansengesellschaft zur menschlichen beantwortet noch nicht die eingangs gestellte Frage. Was können wir durch den Vergleich sozialer Phänomene beim Menschen mit solchen bei uns wesentlich weniger nah verwandten Tieraffen lernen? Können etwaige Ähnlichkeiten mehr sein als blosser Zufall?

¹⁰⁵ Selbstverständlich kann der "edle Wilde" schon vor Rousseau auf eine respektable Ahnengalerie verweisen, die sich bis zu Tacitus' Germanen und Homers untadeligen Aethiopen erstreckt.

Gerade der Zufall wird in solchen Fällen von Biologen höchst ungern bemüht; viel wahrscheinlicher ist, dass ähnliche Problemlösungen sich bei nicht verwandten Tierarten ausbildeten, weil sie auf ähnliche Probleme in ihrer Umwelt stiessen. Auf die Wichtigkeit der Erforschung solcher **Konvergenzen** auch im Verhalten haben verschiedene klassische Ethologen (Lorenz, Wickler, Eibl-Eibesfeldt) schon lange aufmerksam gemacht.¹⁰⁶

Dagegen bemühen sich vergleichende Studien zu Menschen und Menschenaffen oft, gemeinsame Züge als **Homologien**, d. h. gemeinsames Erbe, zu erklären. Entwickelt sich nun, basierend auf homologen Strukturen bei verschiedenen Arten durch gleichartige Umwelteinflüsse (also konvergent) eine gleichartige Anpassung, so spricht man von einer **Homoilogie** (cf. Lorenz 1978).

Fragt man sich nun, ob wir Grund haben, solche Konvergenzen oder Homoilogien, beruhend auf gemeinsamem Tierprimaten-Erbe, bei Menschen und Papioninen anzunehmen, so empfiehlt es sich, erst einmal die frühe Umwelt und soziale Organisation beider zu betrachten:

A. 3. III. Frühe Umwelt und soziale Organisation von Papioninen und Menschen

Während im mittleren Miozän der grösste Teil Afrikas von Urwald bedeckt war, ging dieser im späten Miozän, vor 10 bis 8 Mio. Jahren, relativ rasch zurück auf die heute noch bewaldeten Gebiete v. a. im Westen Afrikas. Im Osten entstanden grosse, im Vergleich zu heute noch recht baumreiche Savannenlandschaften. Interessanterweise trennt sich nun nicht nur die Stammlinie der Papionini zu dieser Zeit von der der Cercopithecini (M. Cords 1987), sondern auch die des Menschen von der seiner nächsten überlebenden Verwandten, der Schimpansen.¹⁰⁷ Verschiedene Anpassungen, insbesondere der Sozialsysteme, an dieses neue Ökosystem können also konvergent bei verschiedenen Primatengruppen stattgefunden haben.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Die Geringschätzung, die Lorenz gegenüber oft gezeigt wurde, da jemand der z. B. Graugänse studierte, aus seinem Wissen menschliche Verhaltensweisen zu erklären versucht habe, resultiert v. a. aus der Unkenntnis der wichtigen Rolle der Konvergenzforschung: Vergleichbare Phänomene bei verschiedenen nicht näher verwandten Arten gehen oft auf gleichartige Selektionsdrucke zurück. Wer also wissen will, warum (und das heisst für den Evolutionsbiologen: auf Grund welchen Selektionsdrucks) sich ein Verhalten bei einer Spezies entwickelt hat, tut gut daran nicht nur verwandte Arten zu erforschen (Homologieforschung), sondern auch ein funktional vergleichbares Verhalten bei nicht näher verwandten Arten zu untersuchen (Konvergenzforschung).

¹⁰⁷ Letztere Feststellung beruht allein auf den vergleichenden DNA-Untersuchungen, da für die Zeit vor 5 bis 8 Mio. Jahren noch keine aussagekräftigen Fossilien von Vorfahren des Menschen gefunden worden sind.

¹⁰⁸ Graphik 27-4 in Wilson (1975) zeigt anschaulich, wie der Primatenstammbaum (wenn auch in Einzelheiten überholt) sozusagen von verschiedenen Seiten Zweige in den neuen Lebensraum wachsen lässt.

Für die Savannenheimat des Menschen spricht nun nicht nur, dass Überreste von Hominiden nur von Savannen-Fundplätzen bekannt sind, was Zufall oder durch bessere Zugänglichkeit bedingt sein könnte, sondern auch eine Reihe von Anpassungen am modernen Menschen, wie Schweissdrüsen, Aufgabe der Körper-, nicht aber der Kopfbehaarung, aufrechter Gang, u. a., sowie eine angeborene Präferenz des Menschen für den Savannenbiotop (Orians nach Eibl-Eibesfeldt 1986², S. 756). Zwar dürfte die These, die die Hominisierung unserer Vorfahren von der grösseren Kooperationsnotwendigkeit bei der Jagd in der Savanne ableitet, inzwischen durch die Erkenntnisse von Boesch (2000)¹⁰⁹ widerlegt sein. Boesch fand nämlich eine weitaus stärkere Kooperation bei der Jagd von Schimpansen in bewaldeten als in Savannenhabitaten. Doch ist die "Savannenheimat" ja Voraussetzung, nicht Folge der "Savannen-Jagd-Theorie", die auch sonst mehrere Unstimmigkeiten aufweist, z. B. dass die Kooperation und damit die Hominisation mit der Jagd an eine spezifisch männliche Beschäftigung gebunden wären oder man die Entstehung einer Wortsprache gerade dort festzumachen versucht, wo, wie auch die jagenden Schimpansen wissen, jedes Geräusch völlig fehl am Platz ist.

Während nun als Grundstruktur einer Papioninen-Guppe ziemlich einhellig die Savannenpavian-Gesellschaft gilt, aus der sich die komplizierter hierarchisch gegliederten Gesellschaften der Mantelpaviane und Dscheladas ableiten lassen, ist die Frage nach der Struktur der menschlichen "Urhorde" (ein von Kultur-, nicht Naturwissenschaftlern geprägter Begriff !) nach wie vor heftig umstritten. Natürlich geben uns weder Verwandtschaft noch früher Lebensraum des Menschen unmittelbar Einblick in seine frühen Sozialsysteme Als Warnung gegen voreilige Schlüsse könnten hier der Vergleich von Savannenpavian und Mantelpavian (verwandt) und der Vergleich von Savannenpavian und Husarenaffe (gleicher Lebensraum) dienen. Doch beide zusammen dürften eine Rekonstruktion erlauben, sofern die heutigen sozialen Eigenschaften von Homo sapiens miteinbezogen werden.

Die grösste Schwierigkeit hierbei stellt jedoch die Frage dar: Was ist denn die heutige "Grundform" der menschlichen Gesellschaft? Von einer solchen "Grundform" überhaupt zu sprechen würden viele Kulturwissenschaftler von vornherein ablehnen, und tatsächlich bestehen selbst bei einer Einteilung nach dem groben Schema der Verhaltensforscher (Monogamie/Polygamie, Promiskuität/Exklusivität der Fortpflanzung , Gruppengrösse, etc.) die grössten Differenzen zwischen verschiedenen Kulturen. Also beziehen sich einige Soziobiologen bei der

¹⁰⁹ u. a. S. 254 f. und v. a. S. 271-276

Rekonstruktion der Gesellschaft unserer Vorfahren lieber auf anatomische Details am heutigen Menschen. So deutet Geschlechterdimorphismus nach empirischen Erkenntnissen wie auch soziobiologischer Theorie ja meist auf Polygamie, wonach unsere Vorfahren leicht polygyn veranlagt gewesen wären. Ebenfalls auf ein anatomisches Detail rekurriert eine andere soziobiologische These, die das Hodengewicht (relativ zum Körpergewicht) zur Promiskuität der jeweiligen Gesellschaftsform in Beziehung setzt (da hohe Promiskuität eine Konkurrenz auf dem Gebiet der Sperma-Produktion zur Folge habe) (Harcourt et al. 1981). Das geringe Hodengewicht des Menschen würde also auf ein Leben in "Harems", wie beim Gorilla oder Mantelpavian, statt in Gruppen mit mehreren Männchen und einer gewissen Promiskuität (sog. Multi-Male-Groups, kurz MMGs), wie beim Schimpansen oder Savannenpavian, hindeuten. Dagegen liesse sich nun Verschiedenes geltend machen: So kommt z. B. der indische Hulman oder Hanuman-Langur, obwohl meist als Paradebeispiel für "Haremsbesitz" zitiert, in grossen Teilen seines Verbreitungsgebiets in MMGs vor, wobei sein geringes Hodengewicht denkbar unangepasst sein müsste. (Der Schluss auf die Lebensweise ist also nicht immer gestattet.) Ferner lässt die These, wenn sie auf die frühen Hominiden angewandt wird, ausser acht, dass sich ein solches morphologisches Detail inzwischen schon lange wieder hätte ändern können. (Wie Dunbar 1988 annimmt, hat sich der Mantelpavian *Papio hamadryas* erst seit ca. 340'000 Jahren aus einer den Savannenpavianen ähnlichen Form entwickelt).¹¹⁰

Ein Punkt, der tatsächlich für fehlende Promiskuität beim frühen Menschen zu sprechen scheint, ist die heute allgemein anerkannte "Ehigkeit" des Menschen, d. h. seine Fähigkeit, mit einem (oder mehreren) Geschlechtspartner(n) eine feste Bindung einzugehen.¹¹¹ Eine solche scheint in einer Schimpansen- oder

¹¹⁰ Ausserdem liesse sich der Spiess umdrehen, indem man statt des Hodengewichts die Penisgrösse unter den grossen Menschenaffen vergliche. Dabei fiel die interessante Tatsache auf, dass die promisk lebenden Schimpansen und Bonobos einen grossen, die in Harems bzw. semi-solitär lebenden Gorillas und Orang-Utans dagegen einen kleinen Penis besitzen. Der Mensch, der nach dem Bonobo den zweitgrössten Penis aller Primaten besitzt, müsste also demnach in ebenso promisk Gruppen leben. Cf. dazu Hinde 1982 und Sommer 1989.

¹¹¹ Die kurze Diskussion bei Hinde 1982, S. 249f. befriedigt nicht, da die Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs ebensowenig wie die "verborgene Ovulation" eindeutig für die Harems-These spricht. Ausserdem trifft die Erklärung der "verborgenen Ovulation" als Anpassung mit dem Zweck, ein Männchen fester an ein Weibchen zu binden, auf folgendes, von den Soziobiologen häufig zu wenig berücksichtigte Hindernis, ein Parallellfall zum bekannteren Problem des ersten "einsamen" Altruisten:

Wird das erste Weibchen mit "verborgener Ovulation" mangels oestrischer Schwellung von seinen potentiellen Partnern nicht als "oestrisch" behandelt, sondern als "steril" links liegen gelassen, (was anzunehmen ist, wenn die allg. akzeptierte Erklärung der oestrischen Schwellung als auslösender Reiz für das männliche Paarungsverhalten zutrifft), so wirkt sich das auf seine Darwin'sche Fitness äusserst negativ aus. Doch auch wenn dieses Weibchen sich gegenüber seinen Partnern, z. B. durch sein Verhalten, erfolgreich als "permanent oestrisch" ausgeben kann (wie in den meisten Erklärungen zur

Savannenpaviangruppe wohl schlecht angelegt, dennoch gibt es auch hier Ansätze zu solchen Beziehungen, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Zudem braucht auch diese soziale Eigenheit des Menschen nicht sehr alt zu sein.¹¹²

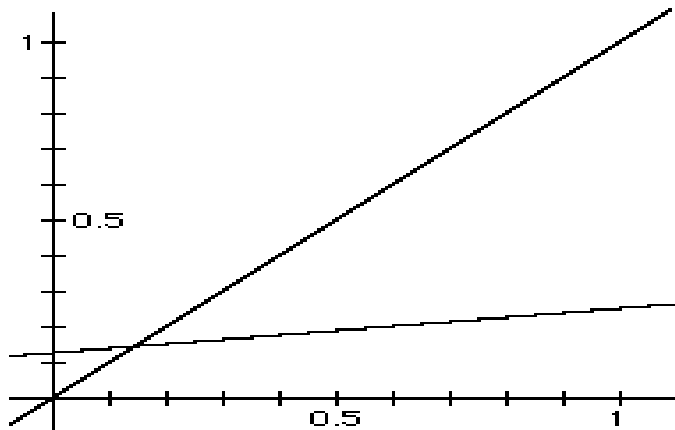
„verborgenen Ovulation“ vorausgesetzt), so muss noch die Konkurrenz der anderen, ihren Oestrus sichtbar anzeigenden Weibchen berücksichtigt werden: Unser Weibchen hat ihnen gegenüber zwar den Vorteil der stärkeren Bindung des Männchens, schränkt aber dafür dieses in seinem Fortpflanzungserfolg ein: je höheren Ranges das Männchen, umso gravierender dürfte dadurch sein Fortpflanzungsausfall werden. Das Weibchen büsst also auch an Fortpflanzungserfolg ein:

1. dadurch, dass seine männlichen Jungen ihre Fortpflanzungschancen dadurch mindern, dass sie die Vorliebe ihres Vaters für Weibchen mit „verborgener Ovulation“ teilen.
2. dadurch, dass die Gene für die Bevorzugung Weibchen mit „verborgener Ovulation“ sich bald nur noch bei Männchen niederen Ranges finden werden, was wiederum Auswirkungen auf die Fitness der Jungen hat.

Über die quantitative Vergleichbarkeit dieser negativen Einflüsse mit den positiven Folgen erhöhter „väterlicher Zuwendung“ liegen bisher noch nicht einmal theoretische Arbeiten vor. Praktische Studien scheinen kaum durchführbar, da die „verborgene Ovulation“ ja eine Besonderheit des Menschen darstellt.

Nach meiner Meinung ist die Ehigkeit Voraussetzung, nicht Folge der „verborgenen Ovulation“.

¹¹² Gegen die absolut monogamen sexuellen Interessen, die von einigen Forschern (z. B. Eibl-Eibesfeldt 1986²) Frauen zugeschrieben werden, spricht nun wiederum eine soziobiologische These (cf. Barash 1982²): Die einleuchtendste Erklärung des sog. Avunkulats, d. h. der Übernahme „väterlicher“ Rechte und Pflichten gegenüber einem Kind durch den Onkel mütterlicherseits, ist die Annahme grösserer Verwandtschaft des Kindes zum Onkel als zum Vater, die aus geringer Sicherheit der Vaterschaft folgt. Um nun nur schon gleiches Engagement von seiten des Onkels wie des Vaters zu rechtfertigen, muss die Vaterschaftssicherheit bei 14,29% (1:7) liegen, wie die folgende Graphik zeigt (die Onkel(m.)-Kind-Verwandtschaft ist als Funktion der Vaterschaftssicherheit zu errechnen nach der Formel: $y = 0.125x + 0.125$).



Die steil ansteigende Kurve ist die Vaterschaftssicherheit (= Verwandtschaft des "sozialen Vaters" mit "seinem" Kind), die flach ansteigende ist die Verwandtschaft des "Onkels mütterlicherseits" mit dem Kind.

Zwar sind Gesellschaftsformen mit echtem Avunkulat tatsächlich selten, doch solche, in denen das Kind in diversen Angelegenheiten Rechtsnachfolger des Onkels mütterlicherseits wird (Matrilinearität), sind in vielen Teilen der Welt gut belegt. Gegen Eibl-Eibesfeldts Einwand, die Frauen hätten bei mangelnder ehelicher Treue ja nur zu verlieren (an väterlichen Investitionen), sei hier nur angemerkt, dass eheliche Untreue der Frau auch zu einem Gewinn an genetischer Fitness für sie führen kann. So tritt zum einen der Verlust nur ein, wenn der Gatte die eheliche Untreue bemerkt oder wenigstens Verdacht schöpft. Andererseits ist der "Seitensprung" meist attraktiver, und damit auch genetisch "fitter" als der eigene Mann. Ausserdem können lange Abwesenheitsperioden des Mannes für die Frau durchaus zu einer nicht optimalen Ausnutzung ihrer wesentlich kürzeren Fortpflanzungszeit führen. (Das Avunkulat scheint v. a. bei seefahrenden Gesellschaften verbreitet).

Interessanterweise kann nun nach einem bestechenden Modell von Hamilton (1984) die menschliche "ehige" Gesellschaft sich - ebenso wie die aus OMUs aufgebaute der Mantelpaviane - aus einer Form entwickelt haben, die der der Savannenpaviane gleicht (durch immer stärkere Beteiligung des Männchens an der Aufzucht der Jungen). Ohne über diese These nun definitiv urteilen zu wollen, darf man sie doch als plausibel bezeichnen.

Halten wir fest: Die relativ starre hierarchische Strukturierung, wie sie für menschliche Grossgesellschaften typisch ist, findet eine Entsprechung in einer hierarchischen Fusion-Fission-Gesellschaft, wie sie z. B. für Mantelpaviane typisch ist, jedoch nicht in der Form der Schimpansengesellschaft, die zwar Rangordnungen kennt, sich aber je nach individuellen Vorlieben in unterschiedliche Gruppen aufsplittet. Ebenso wie sich die hierarchische soziale Organisation der Mantelpaviane aus der relativ einfacheren der Savannenpaviane entwickeln konnte, nämlich durch Zusammenschluss von "Banden" zu "Trupps" und "Horden" einerseits und durch Absonderung von "Harems" oder One-Male-Units (OMUs) innerhalb der Gruppe andererseits, so können wir uns auch die Entwicklung menschlicher Sozialformen aus einem Zustand ähnlich der Savannenpavian-Gruppe vorstellen. Innerhalb der ursprünglichen Kleingruppe Abspaltung von Paaren, bzw. Kernfamilien durch zunehmende Partnerbindung, bzw. Ehigkeit sowie durch zunehmende väterliche Beteiligung an der Aufzucht der Kinder. Andererseits Zusammenschluss der ursprünglichen Kleingruppen (für Jäger und Sammler in Trockengebieten eine Selbstverständlichkeit, als Beispiel dienen oft die heutigen Buschleute) zu hierarchisch organisierten Grossverbänden. Die "Fusion-Fission-Organisation" steht dabei im Spannungsfeld zwischen zwei widerstrebenden Selektionsdrucken: Die "Kleingruppe" ist optimale Gruppengrösse zur Ausnutzung "dünn" verteilter Ressourcen (gilt für Paviane wie für Jäger und Sammler), der Grossverband dagegen wird bei Pavianen durch den Raubfeinddruck erzwungen, der für Primaten zunimmt, je offener die Landschaft wird. Beim Menschen dürfte Intergruppenaggression eine wichtige Rolle als Selektionsdruck für die Zunahme der Gruppengrösse gespielt haben.

Während allerdings beim Wechsel von der sozialen Organisation von Savannenpavian- zu Mantelpavian-Gruppen die Entwicklung ausschliesslich über

Im übrigen teile ich Eibl-Eibesfeldts Meinung, dass die genauen Sachverhalte meist noch zu wenig erforscht sind, um das Fundament für allzu weitreichende Theorien zu bieten. Eibl-Eibesfeldt argumentiert selbst auf der Grundlage dieser soziobiologischen These (1976, S.243), wo er von den Himba erzählt: "Ein mächtiger Häuptling behält seine Töchter bei sich und bekommt deren Kinder dazu, deren Väter man nicht immer genau kennt. Wahrscheinlich hängt damit die Regelung zusammen, dass grundsätzlich der Bruder der Kindesmutter Vormund der Kinder ist. Der Vater hat auch bei ganz geregelten Familienverhältnissen weniger zu sagen."

die genetische Änderung einiger Verhaltensdispositionen verlief, ist die menschliche Organisation in höheren Einheiten als der ursprünglichen Kleingruppe wohl rein kulturell bedingt und muss auch ständig durch kulturelle Institutionen (die sich kultureller Techniken wie Sprache, Kunst, Musik oder Rituale bedient, um innerhalb der Gruppe Zusammengehörigkeitsgefühle z. B. über einen fingierten Verwandtschaftsgrad¹¹³ herzustellen) aufrecht erhalten werden. Bei beiden Organisationsformen erscheinen jedoch schon vorhandene, genetisch bedingte Verhaltensdispositionen nun im Dienst der neuen Sozialorganisation: Das Mantelpavian-Männchen hält zwar seinen "Harem" durch aggressives Hüteverhalten¹¹⁴ zusammen, dies funktioniert jedoch nur auf Grund einer schon bei den Savannnpavian-Weibchen vorhandenen Bereitschaft zur Unterordnungs-, bzw. Angstbindung, die jedoch für den dauerhaften Erfolg der Organisationsform bei den Mantelpavian-Weibchen auf genetischer Basis deutlich stärker vorhanden sein müssen (cf. Kummers Versuche an der Artengrenze zwischen Mantelpavian und Anubispavian, Kummer 1971).

Beim Menschen werden ebenfalls angeborene Verhaltensbereitschaften, z. B. Bereitschaft zur Unterordnung (z. B. unter ein als kompetent erscheinendes Individuum) oder zur Angstbindung (z. B. an einen diktatorischen "Über-Vater") durch die Grossgruppen-Organisation genützt, z. B. zur Erzeugung von Disziplin, die zur Intergruppenaggression benötigt wird.

Es sollte deshalb nicht erstaunen, dass in beiden Formen sozialer Organisation "Submissionsrituale", d. h. Verhaltensweisen, die zur Demonstration eben dieser Unterordnungsbereitschaft dienen, eine eminent wichtige Rolle spielen.

¹¹³ Emotionell angepasst sind wir an das Leben in Kleingruppen von relativ nahem Verwandtschaftsgrad.

¹¹⁴ Eine zu starke Entfernung vom "Haremsbesitzer" wird von diesem mit einem Nackenbiss "bestraft".

B. GRIECHISCHE HIKESIERITUALE IM ÜBERBLICK

Bis zu Goulds wichtiger Arbeit (1973) war die Hikesie der Griechen niemals eigentlich als Ritual einer eingehenderen Untersuchung unter ethnologisch-anthropologischen Gesichtspunkten für wert erachtet worden.¹¹⁵ Alle seither erschienenen Arbeiten zur Hikesie i. a. oder zu speziellen Problemen, die einen unmittelbaren Zusammenhang zu den allgemeinsten Fragen zur Deutung dieses Rituals haben, müssen daher direkt - sei es ablehnend, sei es zustimmend - zu Goulds Interpretation Stellung nehmen: So widmet sich V. Pedrick (1982) eingehend der Analyse des Rituals bei Homer und glaubt, zwischen Ilias und Odyssee wichtige Unterschiede erkennen zu können. Während sie jedoch den Interpretationsansätzen von Gould öfters kritisch gegenübersteht, übernimmt A. Thornton (1984) diese weitgehend, um dann eine auf dem Motiv der Hikesie beruhende Interpretation der

¹¹⁵ Typisch für den Forschungsstand vor Gould scheint mir die Arbeit von A. K. Karadimitriou (1975), die Goulds Artikel von 1973 noch nicht berücksichtigt: Sie beschränkt sich in der Hauptsache auf die ausführlichen Referate einiger bekannter Hikesie-Stellen aus der antiken Literatur. Dazu kommen einige allgemeine Bemerkungen über die Heiligkeit des Hiketes sowie einige Versuche zur Eingliederung der Hikesie in den Rahmen der griechischen Religion und Gesellschaft. Weder wird der Unterschied zwischen Face-to-Face- und Altar-Hikesie berücksichtigt, noch irgendwie auf die Bedeutung der einzelnen Gebärden des Rituals näher eingegangen (abgesehen von einem Referat der entsprechenden Stelle bei Eustathios, in Il. 1, 129, 2 ff.). Eine etwaige Änderung der Funktion des Rituals zwischen der homerischen und späteren Epochen wird (abgesehen von der Frage des Miasmas durch Mord) ebensowenig diskutiert wie z. B. die Terminologie der Hikesie oder der Ersatz des Rituals durch entsprechende verbale Äusserungen (die von Gould sogenannte „figurative“ Hikesie). Das weitgehende Schweigen der Forschung zu diesem Thema spiegelt sich in den Anmerkungen: K. O. Müller ist (allerdings neben Nilsson und anderen) noch 1975 einer der meistzitierten Autoren in Karadimitriou's Arbeit!

Vor allem aber wurde bis zu Goulds Arbeit die Hikesie eigentlich nie als Ritual interpretiert, sondern allenfalls in ihren Funktionen im Rahmen des Rechts, der Zeus-Religion oder Literatur berücksichtigt. So ist die wichtige Arbeit von J. Servais (1960), wie schon der Titel zeigt, ein Kommentar zu einer Inschrift von eher rechtshistorischer Bedeutung, ebenso steht auch das Werk von E. Beaujon (1960) im Spannungsfeld von Recht und Religion. Die Dissertation von J. Kopperschmidt (1967) zeigt dagegen eine Sicht auf die literarische Verwendung des Rituals in der Tragödie (wenn auch S. 11-45 seiner Arbeit den Versuch einer religions- und rechtsgeschichtlichen Interpretation enthalten, deren Ergebnisse denen Goulds ziemlich nahestehen).

Van Herten (1934) befasste sich mit der Bedeutungsentwicklung des Wortes ἱκέτης, jedoch ohne das Ritual in seine Untersuchung einzubeziehen.

In religionsgeschichtlichen Überblickswerken, z. B. bei Nilsson (1967³), beschränkt sich die Behandlung der Hikesie auf einige allgemeine Bemerkungen im Zusammenhang mit Zeus in seiner Funktion als Zeus Xenios und Hikesios oder in Zusammenhang mit dem Asylrecht (wie wir sie z. B. auch bei Schlesinger (1933), Corlu (1966), Benveniste (1969) und anderen finden). In einem so ausführlichen Nachschlagewerk, wie der RE fehlt erstaunlicherweise jede Behandlung des Themas, ebenso im "Kleinen Pauly", was doch einigermaßen erstaunlich ist, da die Hikesie bei den Griechen als eines der wichtigsten Rituale zu gelten hat, dies nicht nur im Bereich der Mythologie und damit der Dichtung (seltsamerweise jeoch nicht im Bereich der bildenden Kunst, wo sie selten ist und fast nur vorkommt, wo dem Künstler ein literarisches Vorbild vorschwebt, z. B. die berühmte Hikesie des Priamos bei Hektors Lösung), sondern - wenigstens in Form der Altar-Hikesie - auch im Alltagsleben der archaischen und klassischen Epoche.

Struktur der Ilias zu versuchen, in deren Zentrum die Litai stehen. G. Freyburger (1988) stützt sich ebenfalls auf Goulds Interpretation, um die Unterschiede zwischen griechischer Hikesie und römischer Supplicatio zu untersuchen. Szlezák (1990) stützt sich bei seiner Interpretation der euripideischen Medea ebenfalls auf Goulds Arbeit. H. Pötscher (1992) schliesslich - auch er folgt Gould - glaubt einen Unterschied zwischen zwei Arten von Hikesie zu finden, der bei der Erklärung dieser Rituale eine grosse Rolle spielen könnte (magisch-aggressive Manipulation versus selbsterniedrigende Kapitulation)¹¹⁶ und interpretiert daraufhin die Hikesie des Priamos im 24. Buch der Ilias von neuem.

Wenn auch im folgenden keiner der hier erwähnten Ansätze tel quel übernommen werden kann, wird der Leser doch bemerken, dass einige von ihnen sich besser mit den hier vorgebrachten Gedanken verbinden lassen als andere.

B. 1. Begriffe und Beschreibung

B. 1. I. Etymologie und Bedeutungsentwicklung der Wörter „Hiketes“, „Hikesie“, „Lite“, „lissomai“ (ἱκέτης, ἱκετεία/ἱκεσία, λιτή, λίσσομαι)

Schon lange war bekannt, dass das Nomen agentis ἱκέτης, von dem sich die restlichen Wörter dieses Bedeutungsfeldes (wie ἱκετεύω, ἱκετεία, ἱκεσία) ableiten¹¹⁷, zu der Verbalwurzel *seik-/sik- in ἵκω, ἱκάνω, (ἀφ-)ἱκνέομαι gehört, und dies ist auch heute noch die communis opinio.¹¹⁸ Wo die ursprüngliche Bedeutung dieser Wurzel liegt, scheint allerdings erst F. Letoublon (1980) erfasst zu haben, die in ihrem Artikel (Ansätzen bei Benveniste (1969), S. 252-254 folgend) nachweist, dass mit grösster Wahrscheinlichkeit die Bedeutung des Wortes ἱκέτης von einer performativen Äusserung σε/σὰ γούνα/τὰ σὰ γούνατα ἱκάνω/ἱκάνομαι abgeleitet ist. Diese ist nach ihrer Meinung auch noch bei Homer zu übersetzen mit „ich berühre dich/deine Knie“. Zu einem bestimmten Zeitpunkt war diese performative Äusserung wahrscheinlich eine rituelle Formel, die einen integralen Bestandteil des Rituals darstellte. So wäre dann der ἱκέτης im Sinn einer delokutiven Ableitung „derjenige, der σε/σὰ γούνα/τὰ σὰ γούνατα ἱκάνω/ἱκάνομαι sagt“. Diese semantische Rekonstruktion erlaubt eine weit bessere Anknüpfung an das litauische siékiu „mit der Hand erreichen“ als die übliche Ableitung der Bedeutung von ἱκέτης von ἱκάνω,

¹¹⁶ Da Pötscher zur Begründung dieser Ansicht auf einen noch nicht erschienen Aufsatz verweist, ist eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser These hier nicht möglich.

¹¹⁷ Abgesehen von dem (später und seltener gebrauchten) konkurrierenden Nomen agentis ἱκτήρ, ἱκτωρ, und den davon abgeleiteten Adjektiven und Verben, cf. Chantraine (1968).

¹¹⁸ Cf. Chantraine (1968) s. v. ἵκω; Frisk (1960²) s. v. ἱκέτης und ἵκω

(ἀφ-)ἰκνέομαι „kommen, ankommen“. Allerdings muss dann davon ausgegangen werden, dass die Verbalwurzel im Griechischen ihre Bedeutung verändert hat, was jedoch keine Schwierigkeiten macht: „*hik-* dénote un *contact direct* avec l’objet (le mouvement effectué pour l’atteindre s’explique comme une connotation, qui s’est intégrée historiquement au sémantisme du verbe au point de supplanter le sens originel).“ (Letoublon 1980).

Die Bedeutung des Verbs λίσσομαι (Wurzel *lit-, dazu auch das Substantiv λιτή)¹¹⁹ wäre nach Letoublon ebenfalls ursprünglich dieselbe, nämlich „berühren“, was semantisch wesentlich besser zu lit. lytėti, liesti „berühren“ passt, mit dem man es gern verbinden würde.¹²⁰ Eine Spur davon möchte Letoublon noch erkennen in der Wendung ἡ δ’αἰὲν ἐμὲ λισσέσκετο γούνων, (Ilias IX, 451) wo λίσσομαι ohne ein

¹¹⁹ Benveniste (1969) geht aus von der wahrscheinlichen (schon von Festus 103,13 referierten) Entlehnung von *lita (<λιτή) als Grundlage für litare „mit guten Vorzeichen opfern“, bzw. vom Opfertier: „gute Vorzeichen geben“ oder auch (einem Gott) „zur Versöhnung opfern“, (einen Gott) „versöhnen“. Da die semantische Verbindung dieses Verbums zu λιτή problematisch ist, versucht er, die Bedeutung von λίσσομαι und λιτή auf der Grundlage einiger prominenter Stellen der Ilias neu zu bestimmen (in erster die Litai-Passage (IX, 500 ff.), dann auch die Bitten des Chryses (I, 15 ff.), die Hikesie der Thetis (I, 502 ff.) u. a.) und kommt dabei zu folgendem Resultat: „En somme la *lite* est une prière pour offrir réparation à celui, dieu ou homme, qu’on a outragé, ou en vue d’obtenir du dieu pour soi-même réparation d’un outrage.“ Schon in sich ist diese Begriffsbestimmung äusserst unwahrscheinlich: Wie käme man dazu, eine Bitte um Wiedergutmachung mit demselben Wort zu bezeichnen, wie die Bitte, eine Wiedergutmachung anzunehmen (solange das Wort eben nicht einfach „Bitte“ bedeutet). Dazu kommt, dass die Begriffsbestimmung schon auf die wenigen Stellen, aus denen sie gewonnen wurde, nicht vollständig zutrifft: Chryses’ Lite an die Achaier und Agamemnon im besonderen ist eine Bitte des Geschädigten **an den Übeltäter** (nicht an einen Gott) um Wiedergutmachung (also eine „demande de réparation“, wie Benveniste richtig schreibt), passt also nicht zur obigen Begriffsbestimmung. In den Litai und der Chryses-Szene sind die Rollen genau vertauscht. Die Thetis-Hikesie schliesslich spielt sich zwischen zwei Personen ab, die keine der beiden Rollen erfüllen. Die Gewährung der Bitte geschieht nicht auf Grund eines moralischen Anspruchs des Achilles, sondern als „Gefälligkeit“ des Zeus gegenüber der ihm persönlich verbundenen Thetis. Mit der Antilochos-Menelaos-Szene in Il. 23, 565 ff. vgl die Odysseus-Euryalos-Szene in Od. 8, 400 ff.: Während in der Ilias Menelaos (nicht Antilochos selbst oder der Dichter!) die Versöhnungsrede des Antilochos als λίσσεσθαι bezeichnet, ist von einer λιτή in der entsprechenden Versöhnungsszene zwischen Euryalos und Odysseus nicht die Rede: Der Ausdruck λίσσεσθαι wird offensichtlich von Menelaos nur gewählt, um seine eigene τιμή zu betonen, und somit klarzustellen, dass er sich nichts vergibt, indem er Antilochos den strittigen Kampfpfeis überlässt.

Von entscheidender Bedeutung aber ist, dass schon bei Homer selbst die Stellen, wo λίσσομαι/λιτή ohne jeden Bezug zu Schaden oder Wiedergutmachung verwendet wird, weitaus in der Überzahl sind:

so Ilias VI, 45 ff.; XII, 49f.; XV, 660; XXI, 71 ff.; XXII, 35 und 91; etc.

Odyssee VI, 142; X, 480 ff.; VIII, 30; XI, 34f.; XII, 53 und 163; XV, 261 ff.; etc.

Es zeigt sich also, dass Konstruktion Benveniste’s dem Wortgebrauch im Griechischen nicht gerecht wird, sondern von der Bedeutung des lateinischen „litare“ ausgehend, eine Konnotation, die an wenigen Stellen aus dem Kontext in das Verb λίσσομαι hineingelesen werden kann, zur eigentlichen Bedeutung macht. Dies bedeutet jedoch noch nicht, dass die Entwicklung von λιτή über *lita zu litare nicht genau so verlaufen sein kann, denn gerade bei Lehnwörtern sind solche Bedeutungsverschiebungen bei der Übernahme nicht weiter erstaunlich.

Auch wo λιταί später für „Gebete“ verwendet wird, ist damit i. a. ein dringender Wunsch, nicht ein Angebot von oder eine Bitte um Wiedergutmachung verbunden (z. B. Aischylos, Pers. 499, Th. 172; Sophokles, OC 484, 1557 u. 1560), ebensowenig an den Stellen, wo es um Bitten an Menschen geht.

¹²⁰ Cf. Chantraine (1968) s. v. λίσσομαι; Frisk (1960²) s. v. λίσσομαι

weiteres Verb des Berührens mit dem Genetiv konstruiert wird. Dies sei ein Überrest einer früheren direkten Konstruktion mit dem Akkusativ (analog zu ἰκάνω). Zu einer rekonstruierten, ebenfalls performativen Äusserung *lít-yomai tó gónu/génu sei λιτή als delokutives Substantiv der Bedeutung „supplication“ (flehentliche Bitte) gebildet worden. Zweifellos ist die Vermutung plausibel, allerdings wesentlich weniger sicher als für ἰκέτης und ἰκάνω.

Dagegen scheint mir ihre Postulierung eines lexikalischen „Suppletiv-Systems“, das diese zwei Wurzeln verbinde, und v. a. ihre Datierung der verschiedenen Phasen der Bedeutungsentwicklung in diesem „System“ nicht gerechtfertigt:

In der ersten, vorhomerischen Phase hätte sich die oben dargelegte Ableitung von λιτή „supplication“ aus λίσσομαι „berühren“ vollzogen (ohne Nomen agentis). In der zweiten und dritten Phase (homerische Sprache) hätte sich einerseits für λίσσομαι die Bedeutung „supplier“ auf Kosten der alten Bedeutung „toucher“ durchgesetzt, andererseits sei von der „neuen“ Formel σε/σὰ γούνα/τὰ σὰ γούνατα ἰκάνω/ἰκάνομαι das Nomen agentis ἰκέτης abgeleitet worden: es resultiert ein „Suppletiv-System“. Erst nachhomerisch sei dann λίσσομαι in Poesie durch ἰκάνω/ἰκνοῦμαι, in Prosa durch Ableitungen von ἰκέτης, wie ἰκετεύω ersetzt worden.

Dazu ist als erstes zu bemerken, dass die „neue Formel“ σε/σὰ γούνα/τὰ σὰ γούνατα ἰκάνω/ἰκάνομαι eine Bedeutung des Verbums voraussetzt, die bei Homer praktisch überall ausserhalb der Hikesie-Formel schon vollständig verschwunden ist („berühren“ statt „ankommen“ für ἰκάνω). Die von Letoublon postulierte Bedeutungsverschiebung für ἰκάνω (von „berühren“ zu „erreichen, ankommen“) kann jedoch erst nach dem Entstehen der „neuen Formel“ zustande gekommen sein und wird auch einige Zeit in Anspruch genommen haben.

Das Verbum λίσσομαι erscheint schon bei Homer eindeutig in abgeschwächter Bedeutung¹²¹ gegenüber dem Ritual selbst: Wie z. B. Pedrick (1982) zeigt, wird das Wort nicht nur sehr häufig für Bitten verwendet, wo keine Hikesie-Gesten erwähnt oder beschrieben werden, sondern auch für Szenen, wo die Durchführung des Rituals absurd wäre.¹²² Dies halte ich jedoch - im Gegensatz zu Pedrick - nicht für ein Zeichen dafür, dass Homer die Bedeutung des Rituals nach poetischen Bedürfnissen manipulieren kann (cf. Kapitel B. 2.), sondern vielmehr dafür, dass das Verb schon längst nicht (mehr) überall die Bedeutung hat: „eine Hikesie (in ritueller Form) durchführen“.¹²³ An vielen Stellen ist die Bedeutung „(inständig) bitten“ wesentlich

¹²¹ cf. auch Lexikon des frühgriechischen Epos, s. v. λίσσομαι (G. C. Wakker)

¹²² so z. B. Ilias XII, 49 und XV, 660

¹²³ cf. Gould, Anm. 12: „The verb occurs some 80 times in the Homeric poems, in contexts by no means all of which can unequivocally be classed as acts of supplication ...“

angemessener. An einigen Stellen ist sogar schon die Bedeutung „beten“ (die ein vom Ritual her gesehen völlig verschiedenes Verständnis erfordert) nachweisbar.¹²⁴ Zu dieser Abschwächung der Bedeutung von λίσσομαι passt auch, dass eben schon bei Homer (nicht erst in späterer Prosa!) das Verb ἱκετεύω nachzuweisen ist, das - vom Substantiv ἱκέτης abgeleitet, da das alte ἵκω, ἱκόνω inzwischen ein neue Bedeutung bekommen hatte - dazu bestimmt war, die Anschaulichkeit, die λίσσομαι einmal gehabt hatte, wieder zur Verfügung zu stellen. Die fortlaufende Abschwächung des Sinns können wir nun aber bei dem neueren und deshalb bei Homer noch „stärkeren“ ἱκετεύω besser studieren als bei λίσσομαι.¹²⁵ Wie das Material bei van Herten (1934) zeigt, wird das Verb in diesem Bedeutungsfeld am schnellsten „vernutzt“, d. h. eine Bedeutungsabschwächung erfolgt durch den übermässigen Gebrauch von Wendungen wie ἱκετεύω σε. Ohne allzu schematisch sein zu wollen, können wir im folgenden versuchen, die verschiedenen Stadien dieser Bedeutungsentwicklung für ἱκετεύω festzuhalten:

a) Ursprünglich haben wir die performative Äusserung vor uns: ἱκετεύω heisst, ebenso wie früher τὰ σὰ γούνατα ἱκόνω „ich berühre deine Knie (und flehe dadurch um deine Gnade/Schutz/u. a.)“ und eben weil dies auch getan wird, haben auch die Worte ihre volle Wirkung.¹²⁶

b) Durch die „figurative“, d. h. rein verbale Hikesie ohne die rituellen Gesten (cf. Gould (1973) und das folgende Kapitel) erfolgt die erste Abschwächung: Dadurch, dass die körperliche Berührung nicht mehr erfolgt, ist das Ritual weniger „zwingend“ geworden, der rein verbale (und damit gedankliche) Nachvollzug des Rituals hat nicht dieselbe Kraft.¹²⁷ Doch noch immer ist die Intensität der Bitte deutlich spürbar: „ich flehe dich an“ („bei deinen Knien“ ist noch mitzuhören und wird manchmal zur Bekräftigung der Bitte auch noch gesagt).¹²⁸

c) Die Verwendung der Termini für das **Gebet** (als Bedeutung von ἱκετεύω, ἱκέτης und ἱκεσία erst deutlich später nachzuweisen) als eine Sonderform der **Bitte** zeigt

¹²⁴ so Ilias IX,501; Odyssee XIV,406; Hymn. XVI, 5 Vorauszusetzen ist die Bedeutung „beten“ für λίσσομαι auch schon im Kompositum (νύξ) τρίλλιστος die (sc. von den Göttern) „dreifach erbetete“ (Nacht) in Ilias 8, 488 und wohl auch in πολύλλιστος (zum Flussgott) „viel angefleht, angebetet (LSJ: „sought with many prayers“) oder „vielerfleht, vielerbetet“ in Od. 5, 445

¹²⁵ cf das Material bei van Herten (1934), für Homer: Gould (1973), Anm. 39

¹²⁶ Offenbar ist diese Phase auch für ἱκετεύω schon vorhomerisch, denn schon bei Homer wird das Verb mehrfach für die „figurative“ Hikesie gebraucht (so Odyssee 7, 292 und 301: beziehen sich auf die Hikesie gegenüber Nausikaa; 15, 277: bezieht sich auf die eben vorhergegangene Hikesie des Theoklymenos;) jedoch nirgends für eine vollständig und „korrekt“ ausgeführte Hikesie (wobei allerdings manche Hikesien sehr knapp und summarisch beschrieben werden, was evtl. zur Folge hat, dass nicht alle Gesten, die in der Vorstellung des Dichters ablaufen, auch von uns erfasst werden).

¹²⁷ cf. Gould (1973), zur „Vernutzung“ und deren Beginn in der „figurativen“ Hikesie auch Szlezák (1990), S. 282 ff.

¹²⁸ vgl. z. B. die Hikesie des sterbenden Hektor, der um Bestattung bittet (Ilias 22, 338 und 345)

nochmals eine deutliche Bedeutungsveränderung an: Während die Demut des Bittenden in einer dringenden Angelegenheit oft noch spürbar ist, wird ein realer Vollzug des Hikesie-Rituals jetzt undenkbar, die „Körperlichkeit“ des Rituals verliert sich ganz.¹²⁹

d) Ein zunehmender Gebrauch von für **beliebige Bitten** ohne jeden rituellen Hintergrund¹³⁰ führt innert kurzer Zeit dazu, dass die einstige performative Äusserung zu einem blossen Äquivalent für unser „bitte“ wird.¹³¹

Während das Verbum ἱκετεύω für diese Abschwächung auf Grund der überaus starken „Vernutzung“ besonders anfällig ist, scheint die Bedeutungsentwicklung auf das davon abgeleitete Substantiv ἱκετεία/ἱκεσία erst später und in geringerem Mass überzugreifen. Sofern der Analogieschluss auf λίσσομαι gültig sein sollte, können wir aus der Bedeutung „Gebet“ von λιτή bei Homer erschliessen, dass die Bedeutungsabschwächung von λίσσομαι zu „beten“ schon einige Zeit vorher stattgefunden hat.

Das von Letoublon postulierte Suppletiv-System spiegelt also einen, wenn überhaupt historischen, jedenfalls deutlich vorhomerischen Sprachzustand.

Wesentlich wichtiger für uns ist allerdings noch ein anderes Ergebnis dieses kurzen Überblicks: Schon in den homerischen Texten haben wir Stellen, wo z. B. dem Verbum λίσσομαι offensichtlich nicht die Bedeutung „das Hikesie-Ritual vollziehen“ zukommt, sondern in deutlicher Abschwächung einfach „bitten“. Nachdem aber z. B. Pedrick (1982) festgestellt hat, dass in Ilias und Odyssee die „language of supplication“ (in den von ihr angeführten Stellen fast immer nur das Verb λίσσομαι) gebraucht wird, ohne dass die Durchführung des Rituals beschrieben oder erwähnt wird, ja sogar an Stellen, wo eine Durchführung des Rituals nicht einmal vorstellbar ist,¹³² zieht sie daraus folgenden Schluss: „To repeat, the fact that the poet adapts the

¹²⁹ Der Gebetsgestus ist ja in der heidnischen Antike i. a. von dem der Hikesie völlig verschieden. Die Bedeutung „beten“ ist für γουνοῦμαι (das etymologisch immer durchsichtig blieb!) schon in Ilias 11, 130 und Odyssee IV, 433 vorausgesetzt; für λίσσομαι vgl. die oben angeführten Stellen; ἱκέτης, ἱκετεύω scheint erst Pindar in der Bedeutung „beten um“ zu gebrauchen: ἱκέτας σέθεν ἔρχομαι (Ol. V, 19 zu Zeus) σε πρὸς Διὸς ... ἱκετεύω (Paeon 9, 7f.; zur Sonne, die sich verfinstert hat), später z. B. bei Euripides, Hekabe 97: δαίμονες, ἱκετεύω

¹³⁰ für ἱκεσία cf. z. B. Eur. Phoen. 91: Antigones Bitten, das argivische Heer sehen zu dürfen; für λίσσομαι cf. Od. XII, 53 und 163: Odysseus bittet, vom Mast losgebunden zu werden;

¹³¹ Dass in der attischen Umgangssprache des 4. Jh. ἱκετεύω (σε), oft parenthetisch eingeschoben, ebenso wie z. B. ἀντιβολῶ σε nur noch eine leere Floskel ist, zeigen die Redner (cf. z. B. [Demosthenes], Contra Macartatum 84, 4), wie auch Gould (Anm. 24 und 135) bemerkt. Aristophanes (Eq. 1100; Nu. 696; Th. 751, 1002; Ra. 11, 167, 745 und div. Stellen in Ec. und Pl.) erweist dasselbe schon für das späte 5. Jh. Bei Menander, Epit. 430 ist schön zu sehen, wie formelhaft die Wendung schon geworden ist: ἱκετεύω σε wird mitten in einer Anrede an mehrere Personen gebraucht: ἑατέ μ' ἱκετεύω σε καὶ μή μοι κακὰ παρέχεται

¹³² z. B. Ilias 12, 49 und 15, 660: Pedrick bemerkt zur diesen Stellen: „The verb itself can be either literal or metaphorical (see Od. 6, 141), but the expression „each man“ implies that Nestor is actually approaching individuals. Thus these two battlefield exhortations cannot easily be considered simple

length and detail of each supplication to its context is not surprising. But he also manipulates the completeness and accuracy with which the ceremonial gestures are performed, and this kind of variation reveals independence vis-à-vis the ritual itself. A ceremony which can be partially or entirely omitted, depending on circumstances, without noticeable variation in results is not one which should be defined only or even mainly by its externals. It is, in fact, subjected to literary manipulation and for a variety of uses.“ Es ist klar, dass diesem Fehlschluss zwei methodische Irrtümer zu Grunde liegen: Zum einen geht Pedrick von einem reichlich „mechanischen“ Verständnis des Begriffs „Ritual“ aus, was z. B. durch Goulds Interpretation nahegelegt wurde: Ein religiös-ideologisch festgelegtes Schema legt bestimmte Regeln („the rules of supplication“) fest; Erfolg oder Misserfolg der Hikesie resultieren **automatisch** aus der Befolgung/Nicht-Befolgung dieser Regeln. Diese Auffassung des Ritualbegriffs scheint mir gerade für Hikesierituale besonders unangemessen, und ich werde in den folgenden Kapiteln versuchen, eine neue zu begründen. Der zweite (und nach diesem Kapitel hoffentlich offensichtliche) Fehler liegt darin, dass man – statt die Bedeutung der griechischen Termini, die (in bestimmten Kontexten) dieses Ritual bezeichnen können, erst einmal genau zu klären – auf Grund eben dieser Termini für die Beurteilung des Rituals eine Reihe von Stellen beigezogen werden, an denen das Ritual gar nicht ausgeführt wird, nicht einmal „figurativ“, d. h. auf der verbalen Ebene. Dass wir damit nicht zu aussagekräftigen Resultaten kommen können, versteht sich von selbst.

Zur Interpretation des Rituals selbst dürfen wir also nicht einfach von sämtlichen Stellen ausgehen, wo in griechischen Texten von ἱκετεύω oder λίσσομαι die Rede ist: Massgebend sind für uns in allererster Linie die Stellen, wo der Vollzug des Rituals beschrieben oder wenigstens erwähnt wird. Dazu gehören nach dem, was wir oben sahen, keine Stellen, wo einfach nur ἐλλίσσεται oder ἱκέτευσεν gesagt wird.¹³³ Dies

requests intensified by suppliant language.“ Genau das sind sie jedoch offensichtlich, wenn man die Situation („battlefield exhortations“) in betracht zieht. Pedrick begeht zwei methodische Fehler: Einerseits wird die Bedeutung gewisser Wörter (z. B. γουνοῦμαι) auf Grund der Etymologie einfach vorausgesetzt; was jedoch die tatsächliche Bedeutung eines Wortes ist, ob es wirklich zur „suppliant language“ gehört oder ein weiteres Bedeutungsspektrum hat, erfahren wir nur, indem wir seinen Gebrauch analysieren. Was Pedrick metaphorische Verwendung nennt, kann – entsprechend dem Gebrauch bei Homer und späteren – auch als Teil eines Bedeutungsspektrums aufgefasst werden, das eben für dieses Verb vom echten Hikesie-Ritual bis zur belanglosen Bitte reicht. Zum ändern müssen wir die Wendung ἄνδρα ἕκαστον ebenso „metaphorisch“ auffassen, wie uns hier der Kontext zeigt (auch dafür gibt es Parallelstellen). Dagegen gibt es keine Stellen, die uns tatsächlich zeigen, wie eine Face-to-Face-Hikesie nacheinander gegenüber mehreren Personen durchgeführt würde.

¹³³ Wir vermeiden so offensichtliche Irrtümer, wie z. B. bei van Herten (1934), der erst bei Pindar (Ol. 5,19 u. a.) eine Hikesie gegenüber einer Gottheit feststellen zu können meint, und der auch vorher keine Hikesie findet, in der um eine „positive gunst“ gebeten wird (im Gegensatz zur Verschönerung im Kampf und der Aufnahme des Fremdlings in Not), da er z. B. die Thetis-Hikesie der Ilias nicht berücksichtigt, nur weil dort das Wort ἱκετεύω/ἱκεσία nicht vorkommt (wohl auch aus diesem Grund von Gould „superficial and overschematic“ genannt). Ebenso vermeiden wir aber auch eine

steht im Einklang mit der Praxis von Gould, der offensichtlich aus diesem Grund weder den Bittgang des Chryses im ersten Buch der Ilias noch die „Litai“ im neunten Buch heranzieht, die z. B. bei Thornton (1984) praktisch die ganze Argumentationsbasis ausmachen.¹³⁴ Thorntons Argumente werden in den folgenden Kapiteln diskutiert.

B. 1. II. Das Ritual im Überblick

Das Material zur Hikesie bei Homer wird bei Gould (1973) übersichtlich zusammengestellt und ausführlich diskutiert. Später spielt das Ritual v. a. in der Tragödie eine wichtige Rolle.¹³⁵ Auch bei den Historikern taucht die Hikesie immer wieder auf.

Bei einer Untersuchung der Hikesie fällt einem recht schnell auf, dass dieses Ritual sehr unterschiedlich aussehen und in sehr verschiedenen Kontexten ausgeführt werden kann. Bevor wir also beginnen, uns über etwaige Hintergründe der Hikesie Gedanken zu machen, sollten wir versuchen, anhand des Materials zu bestimmen, was bei diesem Ritual essentielle Vorgaben und was jeweils durch die Situation bedingte Zufälligkeiten sind.

Typische Hiketai sind z. B.

- ein sich ergebender Krieger, der darum bittet, verschont zu werden (z. B. Lykaon in Ilias XXI, 64ff.),
- ein Fremder, der versucht, Obdach, Essen und eventuell auch Schutz gegen ihn verfolgende Feinde zu bekommen (so z. B. Aischylos' Hiketiden)
- eine nahestehende Person, die um einen Gefallen von grosser Bedeutung bittet (Thetis und Zeus in Ilias 1)

Verwirrung, wie sie uns Pedrick (1982) vor Augen führt, wo schlichtweg jede Verwendung von ἱκετεύω und v. a. λίσσασθαι als „supplication“ behandelt wird, was zur Folge hat, dass die tatsächliche Bedeutung des Rituals vollständig dem Dichter überlassen zu sein scheint. Ein undenkbarer Zustand, wenn man berücksichtigt, dass dieses Ritual noch in späterer Zeit (und bei Homer umso mehr) von ungeheurer sozialer Relevanz war!

¹³⁴ Thornton (S. 119, Anm. 30) kritisiert Dodds (1951) und Gould (1973) dafür, dass sie die Litai-Passage bei Homer nicht berücksichtigen: „Dodds 32 and 52 n. 19 maintains that in the Iliad Zeus does not protect suppliants, and Gould 80 n. 38 acknowledges, with some reservation, that Dodds „is right in pointing out that the *Iliad* has no reference to Zeus as protector of suppliants.“ This mistaken view is due to the elimination of the Litai-passage.“ Sie übersieht offensichtlich, dass dies auf Grund strenger methodischer Grundsätzen geschieht und somit die von Gould an seinem Material erarbeiteten Resultate nicht einfach auf die Litai übertragbar sind, die eine eindeutig andere Art von „pleading“ darstellen.

¹³⁵ cf. Kopperschmidt (1967)

Die Hikesie ist also ein Ritual, mit dem eine **Bitte** vorgebracht wird. Wie die Beispiele zeigen, liegt die Gemeinsamkeit aber **nicht im Objekt** der Hikesie: ein Hiketes kann um sehr verschiedene Dinge bitten. Jedoch können wir die Hikesien, die wir in unserem Material vorfinden, i. a. nach dem Objekt der Hikesie in eine der folgenden drei Gruppen einteilen, für die die genannten Beispiele stellvertretend stehen :

- Verschonung im Kampf
- Aufnahme in Haus/Gemeinschaft und Verteidigung gegen Verfolger
- „positive“ „Gefälligkeit“ / Erfüllung eines dringender Wunsches¹³⁶

Weder die **Person** des Hiketes noch diejenige des Empfängers der Hikesie ist nach Rang, Alter, Geschlecht oder anderen sozialen Grössen vorgegeben: Ein Hikesie-Ritual zu vollziehen steht grundsätzlich jeder beliebigen Person gegenüber jeder anderen Person frei. Wir können aber davon ausgehen, dass zumindest kurzfristig das **Verhältnis** zwischen dem Hiketes und dem von ihm Angeflehten durch ein relativ starkes **Machtgefälle** charakterisiert wird: Der Angeflehte ist in der Lage, den Wunsch des Hiketes zu erfüllen, der Hiketes dagegen hat keine andere Möglichkeit mehr als die Hikesie: Die Hikesie ist ein Ritual „für Notfälle“. Während zwar in der letzten der oben genannten Gruppen der Übergang zur normalen Bitte durchaus fließend ist, ist die Hikesie immer durch die starke **emotionale Intensität** und durch den (wenigstens für den Bittsteller) oft tödlichen **Ernst der Situation** gekennzeichnet: Es geht oft um Sein oder Nichtsein, die von Burkert (1996) angesprochene

¹³⁶ gegen Benveniste (1969) und Thornton (1984) muss hier festgehalten werden, dass die Bitte um Wiedergutmachung eines Schadens (an den Missetäter), bzw. um Annahme einer solchen Wiedergutmachung (an den Geschädigten) nicht zu den typischen Objekten einer Hikesie gehören, auch nicht, wo diese mit dem Verbum λίσσομαι oder dem Substantiv λιτή bezeichnet wird. Anzufügen wäre hier noch, dass Thornton in ihrer Argumentation (S. 120: „The multitude of examples of supplication occurring in the Homeric epics and the firmness of this institution .. shows that Homer did not refer to, far less created a novelty. Furthermore, the antiquity of the institution of λιτή as Indo-European is guaranteed by its etymological connection with the Latin word *litare*.“) drei Dinge vermischt, die sorgfältig zu trennen sind: a) Die Institution des Hikesie-Rituals, einer formalisierten Bitte; b) die Bedeutung des Wortes λιτή, die Benveniste nicht, wie Thornton meint, für das Indogermanische rekonstruiert, sondern für das Frühgriechische, da er lat. *litare* nicht als urverwandt, sondern entlehnt ansieht; c) die allegorischen Gestalten der Litai im neunten Buch der Ilias. Dass das Ritual weit in vorgriechische Zeit zurückreicht, ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht strikt zu beweisen. Dagegen ist die von Benveniste rekonstruierte Bedeutung von λιτή wahrscheinlich nicht richtig, wie wir oben gezeigt haben. Da Benveniste seine Bedeutung von λιτή ausserdem in allererster Linie aus einer Interpretation der Litai-Passage ableitet, ist ihre Anwendung zur Erklärung derselben zirkulär. Die Litai-Gestalten dieser Passage schliesslich sind allegorische Figuren ohne kultische oder mythische Lebenskraft. In der bildenden Kunst treten sie nie auf, selbst ihre literarische Nachwirkung bleibt auf einige wenige Homer-Imitatoren und -Erklärer beschränkt. Gestalten des Glaubens sind die Litai nie gewesen. Sie dienen hier dazu, Achilleus in einem Ainos eine moralische Lehre zu erteilen und sind insofern „ad hoc“ gestaltet (weshalb die Passage auch so gut zu den in der Ilias tatsächlich eintretenden Entwicklungen passt). Zum Unterschied zwischen solchen (in archaischer Dichtung sehr seltenen) Allegorien und echten Personifikationen, die nicht nur bei Hesiod, sondern auch im griechischen Glauben eine grosse Rolle spielen, cf. Reinhardt (1960).

„seriousness“ des Rituals überhaupt ist hier mit Händen zu greifen. Unter diesem Aspekt sei hier schon eine vorausgreifende Bemerkung zu dem von Gould in den Mittelpunkt seiner Diskussion gestellten Verzicht des Hiketes auf τιμή gewagt: Damit die Ernsthaftigkeit des Rituals erhalten bleibt (im Gegensatz eben zu blossen „billigen“ Worten,¹³⁷ die in einem Ausmass „vernutzt“ werden können, dass ihre Bedeutung gegen Null geht, wie wir im letzten Kapitel sahen), muss die Gewährung dieser Bitte ihren Preis haben: Den Anspruch des Hiketes auf τιμή. Eine den Worten entsprechende „Vernutzung“ des Rituals selbst können wir in erster Linie deshalb nicht feststellen, weil die Selbsterniedrigung, die diesen Gesten inhärent ist, das Gegenwicht zur Versuchung ihrer allzu häufigen Anwendung bildet.

Tatsächlich kennzeichnend für das Ritual der Hikesie scheinen einzig die **allgemeine Situation** (ein Bittsteller in einer wichtigen Angelegenheit im Verkehr mit jemandem, der ihm seine Bitte erfüllen soll) und v. a. die **rituellen Gesten**, die der Bittsteller ausführt, um sein Ziel zu erreichen. Auch das Ritual selbst ist jedoch erstaunlich wenig fixiert: es besteht aus bestimmten, relativ frei kombinierbaren **Gebärden**, wobei auch bestimmte **Worte** im Kontext des Hikesierituals häufig vorkommen und deshalb in die Untersuchung einbezogen werden. Es gibt jedoch **weder einen einheitlichen Handlungsablauf** (obwohl selbstverständlich gewisse Gebärden wesentlich zentraler sind als andere und durch ihren Wegfall den Erfolg der ganzen Hikesie gefährden können), **noch** gibt es **einen vorgeschriebenen Text**, an den sich der Hiketes zu halten hätte.

Von grosser Bedeutung für jede Erklärung des Rituals ist die von Gould getroffene Unterscheidung von "**Supplication of a human being (or of a god) face to face**" und "**Supplication by contact with an altar of a god or other sacred ground**".¹³⁸

Die erste dieser beiden Hikesie-Arten, im folgenden "**Face-to-Face-Hikesie**" genannt, wird von Gould (S. 75 ff.) an Hand der berühmten Hikesie der Thetis im ersten Buch der Ilias (Ilias 1, 498 ff.) erläutert. Sie besteht aus einer Reihe von Gebärden, unter denen die Bitten vorgebracht werden: "The significant elements in this sequence of actions are those of lowering the body and crouching (sitting or kneeling), of physical contact with knees and chin, and of kissing. Of these gestures, only touching the knee is found exclusively in the act of supplication, and we shall see supplication in some sense can be said to take place without any of them, but together they constitute the ritual act in its "complete" or strongest form. They reappear constantly in Homeric

¹³⁷ cf. Szlezák (1990)

¹³⁸ Diese zweite Art der Hikesie ist die bei weitem häufiger untersuchte, nicht nur weil sie in nachhomerischer Zeit bedeutend häufiger erwähnt wird, sondern weil die Hikesie am Altar oder Heiligtum in direkter Verbindung mit der eher rechtlich-politischen Institution der Asylie steht.

descriptions of the act of supplication, with the addition of a third part of the body: the hands." Zu diesen kommen jedoch noch weitere Elemente, die ebenfalls in der Erklärung irgendwie untergebracht werden sollten: so die Gebärden des **Waffen-Ablegens** (cf. Od. 14, 276 f.) oder des **Brustweisens** (Hekabe in Ilias 22, 79 ff.; Iokaste in Eur. Phoen. 1568; Klytaimnestra in Aischylos' Choephoren 896-8, sowie Eur. El. 1206 f. und Or. 527 f., Helena in Eur. Andr. 627), das Signal des **Weinens** (Ilias 18, 428; Od. 14, 280; Eur. Herc. 1209 f.), sowie das wichtigste Attribut der Hiketai, die **Hiketeria** (ein grüner Zweig von Ölbaum oder Lorbeer, umwickelt mit Wolle; cf. Aisch. Suppl. 22 f.: σὺν τοῖσδ' ἱκετῶν ἐγχειριδίοις, ἐριοστέπτοισι κλάδοισιν). Im dritten Hauptteil der vorliegenden Arbeit werden wir uns um eine Erklärung bemühen, die auch diese Elemente mit einbezieht.

Die zweite Art der Hikesie dagegen, im folgenden kurz "**Altar-Hikesie**" genannt, ist bei Homer noch sehr selten,¹³⁹ später jedoch viel häufiger als die "Face-to-Face-Hikesie". V. a. ihre wichtige Rolle in der attischen Tragödie hat sie später (in einer ahistorischen Sichtweise) zur Hikesie „par excellence“ werden lassen. Hierbei wird ein Hiketes dadurch unantastbar, dass er Kontakt mit dem Altar oder Kultbild eines Gottes erlangt oder sich in einen heiligen Bezirk begibt. Dies kann auch ein Heroengrab sein. Auch der Herd eines privaten Hauses übernimmt dieselbe Funktion. Solange der Hiketes mit diesem heiligen Bereich in Verbindung steht, bedeutet seine Verletzung eine Missachtung der Rechte der für diesen Bereich zuständigen Gottheit. Berühmt wurde in diesem Zusammenhang die Hikesie der Anhänger Kylons, die durch ein Seil, das sie am Fuss der Athena-Statue festbanden, die Verbindung mit dieser aufrecht zu erhalten suchten (Plut., Solon XII 1). Von besonderem Interesse ist hier die Tatsache, dass wir statt der ursprünglicheren Form der Hikesie, der Face-to-Face-Hikesie,¹⁴⁰ in der klassischen Epoche schon fast überall nur noch die Altar-Hikesie antreffen.

Eine weitere wichtige Unterscheidung von Gould betrifft die sog. „figurative“ Hikesie, die - im Gegensatz zur tatsächlich in der Form der rituellen Gesten durchgeführten Hikesie - sich lediglich auf Worte beschränkt. Zu recht hat Gould argumentiert, dass eine solche rein verbale Form angewandt werde, „either where the situation requires no more than an intensification of the language of diplomatic appeal ... or where circumstances rule out or make unwise the completed ritual.“ Auch seine Ansicht, dass diese Form des Rituals nicht die volle Kraft der rituellen

¹³⁹ In Kombination mit der Face-to-Face-Hikesie sehen wir sie in Od. 7, 153 ff. (Odysseus vor Alkinoos und Arete), als (imaginierte) Alternative zur Face-to-Face-Hikesie in Od. 22, 332 ff. (Phemios im Freierkampf).

¹⁴⁰ Für die Ursprünglichkeit dieser Form spricht auch die von Letoublon (1980) vorgeschlagene Ableitung des Wortes ἱκέτης von der Formel τὰ σὰ γούναθ' ἱκάνω.

Gesten habe, die mit physischem Kontakt verbunden sind, ist sicher richtig. Was jedoch deren „Kraft“ tatsächlich bedeutet und aus welchen Quellen sie sich speist, bleibt noch genauer zu untersuchen.

B. 1. III. Die Annahme der Hikesie

Auch die Annahme der Hikesie beinhaltet bestimmte rituelle Gesten, von denen jedoch - ebenso wie in den Bitten des Hiketes - einige wesentlich zentraler sind als andere. Diese Elemente des Rituals werden von Gould im Kapitel „The response of the supplicated“ (S. 78 ff.) am Beispiel von Odysseus Aufnahme bei den Phäaken (Od. 7, 159 ff.) und der Annahme von Priamos Bitte um Hektors Lösung durch Achilleus (Ilias 24, 508 ff.) kurz behandelt. Allerdings werden zwei wichtige Elemente, die wesentlich mit zur Annahme der Hikesie gehören, übersehen, weil sie in diesen zwei Beispielen nicht oder nur am Rande erscheinen.

Von Gould kurz besprochen werden die Kontaktaufnahme mit der Hand und das Aufrichten/Aufheben des Hiketes durch Alkinoos („acceptance within the social group and ... conferment of honour“), Odysseus' Einnehmen des angewiesenen Sitzplatzes („Odysseus' act of sitting signifies acceptance on his part of the relationship.“), die Waschung der Hände und die Libation an Zeus (... both, of course, ritual acts, the latter of which also serves to create a bond of solidarity“) und die Bewirtung mit Essen und Trinken („The offering and acceptance of food creates a further ritual bond of solidarity between the participants“). Auch in Achilleus' Verhalten bei der Lösung Hektors erkennen wir (mit Gould) die folgenden rituellen Elemente: **Kontaktaufnahme mit der Hand, Aufrichten, Anbieten eines Sitzes, Bewirten mit Essen und Trinken**. Dies sind mit Sicherheit Kern-Elemente in der Annahme der Hikesie. Wir werden auf diese weiter unten nochmals eingehen, vorläufig genügt es festzustellen, dass wir bezüglich der Deutung dieser Elemente grundsätzlich mit Gould übereinstimmen, wenn wir auch ihre Wurzeln wesentlich tiefer in allgemein-menschliche, ja evtl. sogar vor-menschliche Schichten des Sozialverhaltens hinabreichen lassen.

Zur Parallelität der Aufnahme von ξένοι bei Homer führt Gould (S. 90) die Aufnahme von Nestor und Odysseus in Peleus' Haus durch Achilleus (Il. 11, 765 ff.) und die Aufnahme von Athena (als Mentos) durch Telemachos in Odysseus' Haus (Od. 1, 103 ff.) an. Auch hier haben wir wieder Kontaktaufnahme mit der Hand, Anbieten eines Sitzes, Bewirten mit Speise und Trank.¹⁴¹ Das Aufheben/Aufrichten

¹⁴¹ Zur Bedeutung des Essens, cf. Od. 21, 27-29: die Missachtung der Aufsicht (evtl. Strafe) der Götter, die Herakles durch den Mord an seinem Gastfreund Iphitos an den Tag legt, wird im gleichen

fällt hier weg, da wir es mit ξένοι, nicht mit ἰκέται zu tun haben, die sich also gar nicht erst in eine kauernde oder knieende Position begeben haben.

Ein wichtiges Element jedoch, das hier wie auch an anderen Stellen, wo ξένοι empfangen werden, immer wieder auftaucht, wird von Gould nicht genügend beachtet: Der ξένος bleibt ausserhalb des Hauses stehen, die erste Handlung des Gastgebers nach der Herstellung des körperlichen Kontaktes überhaupt ist, ihn **ins Haus zu führen**. Erst dadurch beginnt die gegenseitige Beziehung: ἐς δ' ἄγε χειρὸς ἐλών (Il. 11, 778). Die Heiligkeit des Hauses schützt den Gastfreund auch vor dem etwaigen Zorn des Hausherrn und kann betont werden, um die enge Verbindung zur Verstärkung einer Bitte zu gebrauchen: αἶδεσσαι δὲ μέλαθρον· ὑπωρόφιοι δέ τοι εἶμεν (Il. 9, 640). Dadurch, dass der ξένος qua „Fremder“ den Bereich des Zeus Herkeios, Zeus Hestiouchos, Zeus Xenios betritt, wird er zum ξένος qua „Gastfreund“.¹⁴² Doch niemals geschieht dies, indem er einfach in das Haus seines Gastfreunds eindringt. Er muss **draussen warten**, bis er von diesem ins Haus geleitet wird.¹⁴³

Eben das „Ins-Haus-Führen“ ist nun auch ein entscheidender (von Gould übersehener) Bestandteil in der Annahme der Hikesie: Zwar wird dieser Teil bei den Hikesien auf dem Schlachtfeld i. a. nicht erwähnt, da deren Schilderungen sich auf die unmittelbare Aktualität der Schlacht konzentrieren. Wo jedoch eine solche Hikesie im Rückblick erscheint, wird auf dieses Element ausdrücklich Bezug genommen (cf. Od. 14, 280: ἐς δίφρον δέ μ' ἔσας ἄγεν οἴκαδε). Ebenso sagt auch der „göttliche Sauhirt“ ausdrücklich, wo er sich auf den Schutz des ξένος¹⁴⁴ durch Zeus

Atemzug erwähnt wie, bzw. in der Wiederholung anschaulich ausgedrückt als die Missachtung des Tisches (d. h. des Mahls), den er ihm vorsetzte.

¹⁴² Eustathios (in Il. 2, 825, 23 ff.) sagt denn auch zu der oben zitierten Ilias-Stelle (9, 640): Διὸ αἰδεῖται τις μέλαθρον καὶ ὄροφον, εἰ τοὺς ἐντὸς ὄντας αἰδοίους ἡγεῖται καὶ ὡς οἶον ὁμαιμόνας, ὃ ἐστὶ, κατὰ τὸν Σοφοκλῆν, ὁμογενεῖς, διὰ τὸν ἐρκεῖον Δία, bezugnehmend auf Soph. Ant. 486 f. ἀλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἶδ' ὁμαιμονεστέρα τοῦ παντὸς ἡμῖν Ζηνὸς ἐρκεῖον κυρεῖ ..., wo Zeus Herkeios direkt als Metonymie für die gesamte Hausgemeinschaft verwendet wird: in ihrer Gesamtheit gilt sie als engste Gemeinschaft Blutsverwandter!

cf. auch Eustathios (in Il. 3, 751, 21 ff.; 4, 459, 13 ff.; etc.)

¹⁴³ Auch bei Leuten, die als ξένοι zu einem Haus kommen, besteht die Möglichkeit, sie zu einem anderen Haus weiterzuschicken, wie dies in Od. 4, 28 f. zum Ausdruck kommt. Dieses Verhalten gilt jedoch als töricht (νήπιος), v. a. von solchen, die schon selbst auf Gastfreundschaft angewiesen waren, deren Wert also kennen sollten. Es wird jedoch nicht auf göttliche Gesetze, auf Zeus oder auf irgendeine Strafe der Götter hingewiesen.

¹⁴⁴ Zu Recht sagt Gould von Zeus: „His two functions as ξένιος and ἰκέσιος merge into one in such passages as O. IX 269-71“, wobei er aber auch die Hikesien des Odysseus gegenüber dem Ägypterkönig, gegenüber Eumaios (unser Beispiel) und Nausikaa anführt (Anm. 93): Während Eumaios zwar gegenüber Odysseus selbst die ehrenvollere Bezeichnung ξένος (14, 56 und 402) verwendet und nur indirekt von ihm als ἰκέτης spricht, bezeichnet er ihn gegenüber Telemachos klar als ἰκέτης (16, 67): nicht nur auf Grund seiner offensichtlichen materiellen Bedürftigkeit, sondern auch, weil er ihn ja aus einer akuten (wenn auch eher komischen) Notlage befreit hat, in der Odysseus tatsächlich in der „suppliant posture“ vor den Hunden Schutz suchen musste: ἔζετο κέρδοσύνῃ σκῆπτρον δέ οἱ ἔκπεσε χειρός. (14, 31)

bezieht: Was hätte ich noch für einen Ruf und wie könnte ich noch zu Zeus beten, wenn ich dich töten würden, „nachdem ich dich in die Hütte geführt und dich bewirtet habe“ (ὅς σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον καὶ ξείνια δῶκα, 14, 404, bezugnehmend auf 14, 48: κλισίην δ' ἡγήσατο). Den Hiketes ins Haus zu führen, ist nicht nur ein Begleitumstand der ganzen Sache, es ist ein essentieller Bestandteil des Rituals.¹⁴⁵

Ebenfalls zum ξένος- wie auch zum ἱκέτης-Verhältnis gehört der Austausch (bzw. in der Hikesie i. a. nur der Empfang) von Gastgeschenken (ξείνια, ξεινήια).¹⁴⁶ Diese Gastgeschenke können auch an den Anfang der ξένος-Beziehung treten, wie z. B. in Od. 21, 34 ff.: Iphitos und Odysseus tauschen Waffen (einen Bogen gegen ein Schwert und eine Lanze) als ἀρχὴν ξεινοσύνης προσκήδεος (21, 34 ff.), als sich die beiden auf ihren Fahrten in Messene im Haus des Ortilochos treffen. Doch da Iphitos kurz darauf von Herakles erschlagen wird, also keiner der beiden beim anderen tatsächlich einkehren kann, findet das Mahl, das die Gastfreundschaft besiegelt hätte, nicht statt.¹⁴⁷ Im Normalfall allerdings bilden die Geschenke den Schlusspunkt in der Aufnahme des Hiketes, so bei Odysseus' Hikesie bei den Phäaken (Od. 8, 389 ff.) oder in der fiktiven Hikesie des Odysseus, als er selbst gegenüber Laertes vorgibt, den Odysseus als ξένος aufgenommen zu haben (Od. 24, 273 ff.).

B. 2. Hat die Face-to-Face-Hikesie bei Homer sakralen Charakter?

Das Problem wird sehr knapp, aber deutlich auf den Punkt gebracht von Kopperschmidt (1967), S. 50, Anm. 2: „Ein schwieriges Problem, das hier nur angedeutet werden kann, stellt in den homerischen Epen das unterschiedliche Verhalten der von einem „ἱκέτης“ angeflehten Helden dar. Obwohl Gewährung wie Ablehnung willkürlich zu sein scheinen, wird doch die positive Antwort ebenso mit der Verpflichtung gegenüber Zeus begründet wie die negative ohne Kritik, manchmal sogar mit ausdrücklicher Billigung, hingenommen wird („αἶσιμα παρειπών“ so kommentiert Homer Agamemnons Forderung, Adrast zu töten Il. VI 62). Mit diesem Problem ist die Frage gestellt, ob jeder Bittende - selbst wenn er sich

¹⁴⁵ Deshalb auch Alkinoos' Unwille in Od. 7, 299 ff. darüber, dass Nausikaa ihren Hiketes nicht gleich nach Annahme der Hikesie (Stärkung mit Brot und Wein, Waschung, Beschenkung mit Kleidern) ins Haus geführt hat.

¹⁴⁶ Dass mit diesem Wort auch das Essen und Trinken bezeichnet wird, das dem Gast vorgesetzt wird, braucht uns nicht zu erstaunen, ist doch Essen mit Sicherheit eben die älteste und schon im vormenschlichen Bereich zur Bandstiftung verwendete Gabe. Doch dies schon hier auszuführen, würde einen Vorgriff bedeuten.

¹⁴⁷ cf. dazu Eustathius in Od. 2, 248, 16 ff.

äusserlich als „ἰκέτης“ ausweist - automatisch auch rechtlich als „ἰκέτης“ angesprochen werden kann, oder ob nicht vielmehr diese Möglichkeit dann ausgeschlossen ist, wenn ein Verhältnis der Partner zueinander *v o r h e r* bereits im definitiv feindlichen Sinne besteht; zu dieser Lösung¹⁴⁸ neigt auch eine der wenigen antiken theoretischen Bemerkungen zum „ἰκέτης“ (Schol. zu Ilias XXI, 75): „ἰκέτην ... κυρίως καλοῦμεν τὸν ἐκουσίως καταφυγόντα“. ¹⁴⁹

Dieses Problem, das Kopperschmidt nur andeutet, muss in jeder Diskussion des Rituals eine Sonderstellung einnehmen, denn es handelt es sich bei dem uns in den homerischen Epen vorliegenden Material nicht nur um eine grosse Zahl von z. T. sehr ausführlich beschriebenen Hikesie-Szenen unterschiedlicher Art, sondern auch um unsere ältesten Beispiele überhaupt.

Jedoch wurde das Problem nur in den seltensten Fällen überhaupt bemerkt, im allgemein gab man sich mit einigen Gemeinplätzen über Zeus Hikesios, den Schützer der Hiketai zufrieden, die man mit den bekannten Stellen aus der Odyssee oder gar mit einer einfachen Übertragung aus späteren Verhältnissen begründete.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Diese „Lösung“ kommt aus folgenden Gründen nicht in Betracht:

- Die Hikesie des Odysseus in Od. 14, 273 ff. wird trotz des bestehenden feindlichen Verhältnisses vom Ägypterkönig angenommen und steht dann auch, wie wir (14, 283f.) ausdrücklich erfahren, unter dem Schutz des Zeus Xenios.

- Wenn die Möglichkeit der Annahme der Hikesie tatsächlich ausgeschlossen wäre, wenn ein Verhältnis der Partner zueinander *v o r h e r* bereits im definitiv feindlichen Sinne besteht, wie Kopperschmidt meint, müsste man sich fragen, warum denn all jene Krieger, die in Ilias und Odyssee dieses Ritual durchführen, dies tun, statt z. B. noch einen letzten Versuch zu ihrer Verteidigung zu unternehmen. Ist ihnen evtl. die Erkenntnis Kopperschmidts nicht bekannt?

Die zitierte Bemerkung des Scholiasten interpretiere ich (vgl. unten) im Gegensatz zu Kopperschmidt folgendermassen: ἐκουσίως impliziert hier, dass der Kriegsgefangenschaft des Lykaon nicht der Status die Hikesie zukommt, auf die sich jener zu berufen versucht (insbesondere durch πᾶρ γὰρ σοὶ πρῶτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν, womit er Achill eine Annahme der Hikesie unterstellt), da sich das geteilte Getreidemahl zwangsläufig aus der Situation des Gefangenen ergab. Vgl. auch die in die ähnliche Richtung zielenden Überlegungen von Eustathius, Commentarii ad Homeri Iliadem, 4, 459, 13 ff.

¹⁴⁹

¹⁵⁰ so z. B. Jessen in der RE unter "Hikesios, Hikesia": "Stets galt der Grundsatz ἰκέται δ' ἱεροὶ τε καὶ ἄγνοί (dodonäisches Orakel bei Paus. VII 25, 1). Jeder Rechtschaffene befolgt die Mahnung: ἄλλ' ἰκέτας ξείνους Διὸς εἵνεκεν αἰδέσασσθε Ξεινίου Ἰκεσίου τε · Διὸς δ' ἅμω ἰκέται τε καὶ ξεῖνοι (Apoll. Rhod. II 1132). Denn wer das Recht der Schutzflehenden missachtet, den trifft der schwere Zorn des Zeus H.' (Aischyl. Suppl 333. 370. 462. 596 spricht stets von κότος, wie Paus. I 20, 7. III 17, 9. VII 25, 1 stets von Ἰκεσίου μῆνιμα)." Man beachte, dass alle hier gegebenen Stellen, die vom Zorn des Zeus Hikesios über die Missachtung der Hiketai sprechen, sich stets auf "Altar-Hikesien" beziehen.

Ebenso apodiktisch z. B. auch Lloyd-Jones (1983²): "Great stress is laid on Zeus' protection of strangers and suppliants. The gods visit the cities of men to observe their *hybris* and *eunomia*; Zeus Xenios resents evil done to a stranger; strangers and beggars are under Zeus' care; even beggars have their own gods and Erinyes. A suppliant is entitled to respect even from a god; a stranger or a suppliant counts as a brother. Polyphemos, we are told expressly, is punished for his disregard of an appeal made in the name of Zeus the protector of suppliants; the suitors fail to respect strangers, suppliants or heralds, and so they perish." Gerade die in der Anmerkung zu diesem letzten Punkt aufgelisteten Odyssee-Stellen (irrtümlich übrigens "23, 62, 351, 456" statt richtig "23, 62; 24, 351, 456") erwähnen jedoch keinerlei Hiketai oder Herolde, und auch von ξένοι ist nicht die Rede: Die Freier werden ganz allgemein wegen ihrer Schandtaten (22, 413 σχέτλια ἔργα) bestraft, weil sie Odysseus ' Gattin unehrenhaft behandelten (24, 456 ἀτιμάζοντες ἄκοιτιν ἀνδρὸς ἀριστῆος) und niemanden achteten, der

Wo das Problem tatsächlich erkannt wurde, - so z. B. von Gould (1973)¹⁵¹ - behalf man sich meist damit, die „Regeln“ der Hikesie möglichst eng zu fassen (an sich methodisch durchaus korrekt) und dann die problematischen Stellen v. a. der Ilias (so die Adrast-Hikesie VI, 45 ff. und die Lykaon-Hikesie XXI, 64 ff.) als nicht regelkonform „wegzuinterpretieren“. Dies führt jedoch im einzelnen zu absurden Resultaten, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

Dagegen wollte z. B. Dodds (1951) hier einen Unterschied zwischen zwei Stufen der Entwicklung der griechischen Gesellschaft auf dem Weg von der Schamkultur zur Schuldkultur sehen: In der Ilias kümmere sich Zeus grundsätzlich nicht um Gerechtigkeit und damit auch nicht um die Hiketai, in der Odyssee dagegen stehen nicht nur die Hiketai, sondern auch alle Fremden und Bettler unter dem Schutz des Zeus. Die Uneinheitlichkeit in den homerischen Epen wäre also die Folge sozialer Veränderungen.

In dem wohl anregendsten Aufsatz zur Hikesie bei Homer hat sich V. Pedrick (1982) mit diesem Problem auseinandergesetzt.¹⁵² Sie ist, um es kurz zu fassen, wie Dodds der Meinung, dass zwischen Ilias und Odyssee ein Unterschied in der Wirksamkeit und dem sakralen Charakter des Rituals vorliege, erklärt diesen jedoch nicht als Resultat sozialer Veränderungen, sondern vielmehr aus rein ästhetischen Wirkungsabsichten des Dichters.

Wenn auch keiner dieser Lösungsversuche mir befriedigend erscheint, so glaube ich doch, im folgenden am ehesten in Auseinandersetzung mit Pedrick einer Lösung näherzukommen.

Nachdem Pedrick in einem ersten Überblick die Durchführung des Rituals, die einbezogenen Personen und die Vielzahl der möglichen Kontexte für das Ritual in Ilias und Odyssee verglichen hat, wobei sie auf keinerlei Unterschiede gestossen ist, bemerkt sie (S. 188 f.):

„When we wish to discuss the meaning and force of the ritual, we must bear in mind that many events in the Homeric epics are described by a series of specific acts or

zu ihnen gelangte, sei er gering oder edel (22, 414 f. οὐ τίνα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφεας εἰσαφίκοιτο). Die einzige der angeführten Stellen, die tatsächlich eine Missachtung von Xenoι, Hiketai und Herolden erkennen lässt, ist 19, 134 f.: τῷ οὐτε ξείνων ἐμπάζομαι οὐθ' ἱκετάων οὐτε τι κηρύκων, οἱ δημοεργοὶ ἔασιν. Sie bezieht sich jedoch nicht auf einen der Freier, sondern auf Penelope, die weit davon entfernt ist, dafür bestraft zu werden. (Sie bringt diesen Satz ja auch eher als Entschuldigung für eine etwaige Vernachlässigung ihrer Pflichten gegenüber dem unerkannten Odysseus vor als um sich von der Tradition der gastlichen Aufnahme von Xenoι, Hiketai und Herolden generell auszunehmen.) Zu Polyphem vgl. unsere Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel.

¹⁵¹ Ihm folgen weitgehend Thornton (1984) und Freyburger (1988)

¹⁵² Leider ist ihr Aufsatz bisher anscheinend kaum zur Kenntnis genommen worden. Thornton (1984) kennt ihn noch nicht, Freyburger (1988) zitiert ihn zwar einmal, geht jedoch nicht auf Pedricks Argumente ein.

gestures which are repetitive and predictable. And these events also imply a society's code of behavior. In a sense, the act of supplication is no more a ritual (and no less one) than the arming of a warrior or the reception or departure of a guest."

Durchaus zu begrüßen ist, dass Pedrick ein Ritual als solches offensichtlich **nicht** durch seine Bedeutung oder die dahinter stehenden Ideen definieren will. Dies würde zu zirkulären Argumentationen führen, da wir ja erst nach der Begriffsbestimmung überhaupt versuchen können, die betreffenden Inhalte und Ideen aufzuspüren. (Vgl. dazu das nächste Kapitel)

Dabei entgeht ihr aber ein wichtiger Aspekt des Rituals, das eben dadurch auf ein Niveau der Beliebigkeit zurückfällt, dem es nicht angehört: Wenn ein Ritual nur ein sich wiederholendes und voraussagbares Muster von Handlungen (Gebärden und Worten) wäre, so wäre tatsächlich eine Hikesie um nichts mehr ein Ritual als eine Rüstungsszene. Auch implizieren tatsächlich beide gewisse (gesellschaftlich etablierte) Verhaltensregeln: Ein Krieger, der sich nicht auf die richtige Art zu rüsten weiss, macht sich lächerlich.¹⁵³

Ein Ritual aber - das wollen wir hier vorläufig einmal ohne Begründung einfach festhalten - unterscheidet sich von solchen einfach „repetitiven“ Szenen durch zwei sehr wichtige Kriterien:

Zum einen hat das Ritual eine **kommunikative Funktion**, im Gegensatz zur „mechanischen“ der Rüstungsszene. Der sich rüstende Krieger macht durch die Reihenfolge, in der er seine Rüstung anzieht, keine (für uns erkennbare) Aussage. Die Reihenfolge ist hier vielmehr durch eine rein „mechanische“ Zweckmässigkeit vorgegeben (z. B. dass der Helmbusch wesentlich einfacher aufzupflanzen ist, bevor der Helm aufgesetzt wird), ebenso wie bei einem Töpfer, Tischler oder Weber, der immer wieder die gleiche Arbeit zu verrichten hat.

Mit der kommunikativen Funktion in engem Zusammenhang steht der zweite wichtige Punkt, in dem sich das Ritual von anderen „repetitiven“ Szenen unterscheidet: seine ausserordentliche **soziale Relevanz**.¹⁵⁴ Auch diese lässt sich im Prinzip operationalisieren, also z. B. in Form „veränderter Verhaltensbereitschaften“ fassen, ohne dass auf irgendwelche Inhalte oder Ideen zurückgegriffen werden müsste.

Zumindest die unmittelbaren Teilnehmer eines Rituals, i. a. aber auch die Zuschauer und in vielen Fällen die ganze Gemeinschaft (für die die Zuschauer stellvertretend stehen) sehen sich nach und durch den Vollzug des Rituals in **veränderten oder** (von

¹⁵³cf. Aristophanes, Ranae 1037 f.

¹⁵⁴ cf. W. Burkert (1996), S. 11: „seriousness“ ist ein wichtiges Charakteristikum von Religion überhaupt. Inwiefern Rituale und Religion zusammenhängen wird im nächsten Kapitel behandelt.

neuem) **bestätigten sozialen Rollen**.¹⁵⁵ So wandelt sich z. B. bei der Hikesie des Odysseus am Phäakenhof nicht nur das gegenseitige Verhältnis von Odysseus zu Arete und Alkinoos, sondern auch Odysseus' Status gegenüber **allen** Phäaken und umgekehrt ihre Haltung ihm gegenüber.¹⁵⁶

Angesichts dieser Verhältnisse würde es zumindest erstaunen, wenn das Ritual tatsächlich - so Pedricks These - nicht nur in seiner Darstellung, sondern auch in seiner Wirkung, bzw. seiner sozialen Relevanz vom Dichter nach Belieben manipuliert werden könnte.

Wie Pedrick (S. 140) zu Recht sagt: „The poet is not bound by his traditional material.“ Doch in diesem Fall liegt mehr vor als einfach traditionelles Erzählgut: Es handelt sich um soziale und religiöse Institutionen von einiger Bedeutung, deren Tragweite der Dichter vor einem Publikum, das sich mit den Dargestellten zweifellos in einem hohen Grad identifizierte, ohne Bedenken aus rein ästhetischen Gründen abgeändert haben soll. Zweifel sind hier angebracht.

Wenn wir nicht von Anfang an mit Dodds auf verschiedene Gesellschaftsformen als formenden Hintergrund der beiden Epen zurückgreifen wollen, um etwaige Unterschiede zwischen ihnen zu erklären, empfiehlt es sich, nochmals im Detail jene Stellen zu betrachten, an denen die Unterschiede erscheinen, um evtl. doch zu einer einheitlichen Sicht des Rituals zumindest bei Homer zu gelangen.

Von grösster Bedeutung ist hierbei aber, dass wir uns nicht nur ständig in Erinnerung rufen, dass spätere Verhältnisse nicht auf Homer zu übertragen sind, sondern auch gewisse grundlegende Unterscheidungen, die Gould in seiner Untersuchung deutlich gemacht hat, stets im Auge behalten:

Zum einen haben wir mit der Face-to-Face- und der Altar-Hikesie zwei grundsätzlich verschiedene Ritual-Typen vor uns; es sollte uns nicht wundern, wenn hieraus auch unterschiedliche Folgen für die Teilnehmer hervorgehen. Zum andern hat Gould - wenn auch noch nicht mit der nötigen Deutlichkeit und Ausführlichkeit¹⁵⁷ - klar gemacht, dass die Hikesie als Ritual nicht nur aus dem Verhalten des Hiketes besteht, sondern dass der von ihm Angeflehte die Bitte mit ebenso spezifischen Verhaltensweisen „beantwortet“.

¹⁵⁵ Dies gilt nicht nur für das wohl berühmteste Beispiel, die „rites de passage“, sondern für Rituale überhaupt.

¹⁵⁶ Eine solche Definition des Ritual-Begriffs bezieht keinerlei religiöse oder magische „Ideen“ ein, ein „ideologischer Hintergrund“ dieser Art tritt überhaupt erst dann ins Blickfeld, wenn die Frage nach der Herleitung, bzw. der **Legitimation dieser sozialen Relevanz im Bewusstsein der Teilnehmer** angeschnitten wird.

¹⁵⁷ Vgl. unsere Ausführungen zur „Antwort“ des Angeflehnten, Kapitel B. 1. III.

Wie Dodds und Pedrick¹⁵⁸ richtig hervorheben und Gould (S. 80, Fn. 38) zugibt, wird in der Ilias in Zusammenhang mit dem Hikesie-Ritual niemals¹⁵⁹ ein Schutz des Hiketes durch Zeus erwähnt, weder vom Hiketes selbst - dem dies doch ein

¹⁵⁸ S. 129: „In the Iliad the ceremony itself exercises no binding force.“ (cf. auch S. 140)

¹⁵⁹ Zur dem widersprechenden Deutung der Litai-Passage in der Ilias durch Thornton (1984) hier nur kurz Folgendes: Die gesamte Interpretation im Rahmen von Goulds Hiketeia-Deutung geht an der Sache vorbei, da weder die rituellen Gesten weder real noch „figurativ“, d. h. verbal vollzogen werden. Zum einen insistiert Thornton auf einer „Humility“ in den Worten den Gesandtschaft (S. 130: „Odysseus as friend and fellow-banqueter does not physically abase himself, but his words display the humility of a true suppliant.“), die kaum vorhanden ist (der grösste Teil von Odysseus' Rede besteht in der Aufzählung der Wiedergutmachung Agamemnons, Phoenix gestützt auf seine Erfahrung und seine Rolle als Erzieher tritt als Respektperson auf), zum anderen kümmert sie sich überhaupt nicht darum, was für Gebärden und Worte in einer Hikesie tatsächlich erwartet werden müssten: Ausser den Gebärden der Selbst-Erniedrigung, von denen wir hier keine finden (die aber z. B. Thetis vor Zeus vollzieht, obwohl ihr freundschaftliches Verhältnis ja bekannt ist) gehören zur Hikesie immer auch die des unmittelbaren Körperkontakts, die auch in Goulds Deutung eine zentrale Rolle einnehmen. Von diesen finden wir hier erst recht keine vor. In der Rede können diese Gesten ersetzt werden durch (ursprünglich performative) Formeln wie γουνοῦμαί σε oder τὰ σὰ γούναθ' ἱκάνομαι, oder die Hikesie wird bekräftigt durch den verbalen Bezug der Bitte (mit πρὸς) auf eben die hier berührten Körperteile, die Knie, oder auf nahestehende Bezugspersonen: Eltern, Gattin, Kinder (cf. unsere Ausführungen in Kap. C. 2. VIII.). Von all dem fehlt in der Rede der Gesandtschaft jede Spur. Selbstverständlich sind die Gesandten als Gastfreunde Achills akzeptierten Hiketai gleichgestellt (wie Thornton S. 131 unter Berufung auf Gould anmerkt), doch dies tut zu ihrer jetzigen Bitte (für Agamemnon) nichts. Eine Fortsetzung dieser „supplication“ sieht Thornton in der Bitte des Patroklos an Achilleus am Anfang des 16. Buchs: Doch ausgerechnet die von ihr angeführten angeführten Verse 15, 402 ff. bezeichnen diese Bitte mit den Termini παρειπών und παραίφασις, die nie für die Durchführung einer tatsächlichen (rituellen) Hikesie gebraucht werden (λίσσσομαι in 16, 46 ist, wie wir schon sahen, ein sehr allgemeiner Begriff, der eine Hikesie oder auch eine einfache Bitte bezeichnen kann). Schliesslich sieht Thornton die Vollendung der Hikesie in der Heeresversammlung im 19. Buch, in der die Versöhnung zwischen Achilleus und Agamemnon stattfindet. Thornton glaubt nun die „necessary gesture of ‚self-abasement‘“ zu erkennen (S.128), vergisst jedoch immer noch die noch wesentlicheren Gebärden der Kontaktaufnahme. Doch auch mit dem „self-abasement“ Agamemnons ist es nicht weit her: Ob er tatsächlich aus „self-abasement“ seine Rede sitzend hält (oder seiner Wunde wegen), ob er sie überhaupt sitzend hält, sind offene Fragen (cf. Edwards 1991, S. 243 ff.), jedoch hat die von Thornton angeführte ἔδρα ... προστρόπαιος (aus Aesch. Eum. 41, Soph. OT 13, OC 112) jedenfalls nichts damit zu tun: in diesen Fällen handelt es sich um Altar-Hikesien, die durch den Kontakt mit einem heiligen Bereich zustande kommen, hier nicht. Sitzen allein kann (v. a. in einem ganzen Heer von Sitzenden) noch kaum als „self-abasement“ gelten. Dass er Achilleus zuerst nicht anredet, mag sehr wohl ein Zeichen von Scham sein, bei Homer aber ist für ἱκέται gerade typisch, dass sie ihr Anliegen möglichst direkt vorbringen. Αἰδώς, die Thornton hier bei Agamemnon vermutet, gehört zwar in das psychologische Umfeld der Hikesie, jedoch nicht auf der Seite des ἱκέτης, sondern auf der des ἱκετευόμενος, der aus αἰδώς den ἱκέτης verschonen soll. Schliesslich soll der an Achilleus gerichtete Teil von Agamemnon die Hikesie vollenden: „... Agamemnon now, in one line, divests himself of all the honour that is his as leader of the Achaean host, and offers it to Achilles: ‚Rise up, then, to the fighting and rouse the rest of the people‘ (T139, tr. Latt.) This complete disclaimer of honour is followed by a mention of gifts now offered to Achilles by Agamemnon in person. Agamemnon's supplication is complete, at last.“ „A complete disclaimer of honour“? Man vergleiche damit die Parallelstelle 15, 475: μάρναό τε Τρῶεσσι καὶ ἄλλους ὄρνυθι λαούς. (Die zweite Vershälfte ist identisch.) So Aias zu seinem Bruder Teukros. Doch weit davon entfernt, ihm das Kommando abzutreten, ist und bleibt er der Anführer seiner Truppen, der seinem Subalternen eine Weisung gibt. Dass auch sonst in Agamemnons Rede keine der Hikesie-typischen Wendungen vorkommen, sollte nun nicht mehr überraschen, ebensowenig natürlich das völlige Ausbleiben der Hikesie-Gesten: Als eine Hikesie notwendig gewesen wäre (9. Buch), konnte sich Agamemnon nicht dazu entschliessen. Nun, da er sich evtl. dazu durchringen könnte, bleibt sie ihm erspart, da sich Achilleus nach dem Tod seines Freundes ohnehin entschlossen hat, wieder am Kampf teilzunehmen. Die von Achill in 11, 609 f. imaginierte Hikesie findet nicht statt.

willkommenes Druckmittel sein müsste,¹⁶⁰ falls dieser Schutz tatsächlich existierte - noch vom Angeflehten oder vom Dichter. Ausserdem werden verschiedene Hikesie-Szenen beschrieben, manche davon sogar sehr ausführlich, bei denen zwar das Ritual durchaus „korrekt“ nach den von Gould beschriebenen „rules of the game“ durchgeführt wird, jedoch die Hikesie ohne irgendeinen Hinweis auf göttliche Strafe abgelehnt, d. h. der Hiketes ohne Gnade vom Sieger erschlagen wird, ohne dass dieser dafür zu irgendeinem Zeitpunkt göttliche Strafe zu gewärtigen hätte. Nicht nur wird Zeus in dieser Situation nicht angerufen, - nicht unter den Schutz des Zeus, sondern unter den seines eigenen Gegners will sich der in der Schlacht Besiegte stellen - es wird nicht einmal erwähnt, dass Zeus den, der eine solche Hikesie abschlägt, irgendwann bestrafen könnte. Auf dem Schlachtfeld werden nicht nur Hiketai getötet, bevor sie dazu kommen, das Ritual vollständig auszuführen (so Dolon, Il. 10, 454 ff.), auch Gegner, die das Ritual „korrekt“ und vollständig ausführen können, werden manchmal nicht verschont. Dabei ist niemals vom Zorn der Götter die Rede, niemals wird eine göttliche Strafe, nie eine Sühne oder Reinigung erwähnt. Halten wir hier fest: Die Hikesien, um die es geht, sind - in Goulds Terminologie - Face-to-Face-Hikesien, also Rituale, die keinen heiligen Ort (Altar, Herd, Grab) einbeziehen. Einen ἱκέτης zu töten, der auf dem Schlachtfeld eine Face-to-Face-Hikesie vollzieht, ist in der Ilias offensichtlich kein religiöser Frevel. In der Ilias finden wir zwei Stellen, an denen diese Art der Hikesie vollständig und vollgültig ausgeführt wird, und der Hiketes dennoch getötet wird: Adrestos, der die Hikesie gegenüber Menelaos vollzieht (Il. 6, 45 ff.),¹⁶¹ indem er seine Knie umfasst,

¹⁶⁰ In der Tragödie, unserer Hauptquelle für die Hikesie im 5. Jh., stellt deshalb der Schutz des Hiketes durch Zeus, bzw. der Groll des Zeus gegenüber denjenigen, die sich an den Hiketai vergreifen, das immer wiederkehrende Hauptargument **in den Bitten der Hiketai**, bzw. ihrer Fürsprecher dar, die sich ständig auf Zeus berufen. Cf. A. Suppl. 347, 359 ff., 375, 427, 615 etc. (cf. Kopperschmidt (1967), S. 59: „... ein Argument, das ... ständig in den Bitten der „ἱκέται“ wiederkehrt.“)

¹⁶¹ Thornton (1984) bespricht diese Stelle nicht, obwohl sie für die Implikationen der Hikesie in der Ilias von entscheidender Bedeutung ist. Überhaupt sind die vier Hikesien (Chryses, Thetis, Litai, Hektors Lösung), durch die sie die Ilias strukturiert glaubt (S. 121), eine willkürliche Auswahl, wobei selbst unter diesen vier Beispielen nur das erste (Chryses) und dritte (Litai) zur der von ihr ebenfalls willkürlich festgesetzten Motiv-Sequenz (S. 113 f.) passen, die sie für grundlegend für Hikesie-Szenen überhaupt hält:

1. some damage is done
2. a supplication is made with the object of having the damage repaired
3. the supplication is angrily rejected
4. the suppliant prays to his god for hurt to the man who rejects him
5. the god damages the man supplicated in vain
6. this man is forced to fulfill the suppliant's plea
7. the suppliant prays for the safety of his former enemy

Da Thornton nirgends eine andere formalisierte Darstellung der „motif-sequence of supplication“ gibt, müssen wir annehmen, dass dies (wenn Motiv-Sequenz überhaupt etwas bedeuten soll) die oben gegebene Handlungsabfolge ist. Diese ist jedoch v. a. in Punkt 1 und 2 sehr unscharf gefasst: Dass sich hinter diesen Formulierungen sehr verschiedene Handlungen verbergen, wird klar, wenn statt einer unpersönlichen Passiv-Konstruktion einmal die Namen der Handelnden eingesetzt werden: In

kann ihn zuerst schon überreden, ihn lebend gefangenzunehmen, um später Lösegeld zu erhalten. Darauf wird Menelaos jedoch von Agamemnon daran erinnert, welches Unrecht ihm die Trojaner angetan hätten, und aufgefordert, sich an allen, selbst ungeborenen Kindern, dafür zu rächen.

Darauf stösst Menelaos den Adrestos mit der Hand von sich weg und Agamemnon tötet ihn. Wichtig ist, dass der Rat Agamemnons vom Dichter ohne Einschränkung gebilligt wird: Ὡς εἰπὼν ἔτρεψεν ἀδελφειοῦ φρένας ἥρως αἴσιμα παρειπών· Wenn Gould (S. 80) zur Adrestos-Hikesie darauf hinweist, dass Adrestos nicht von Menelaos, sondern von Agamemnon getötet wird, so ist das zwar sicher nicht unwichtig,¹⁶² jedoch kann diese Tatsache keineswegs dahingehend interpretiert werden, dass Menelaos durch die Hikesie irgendwie religiös gebunden sei. Ganz im Gegenteil, Menelaos entschliesst sich bewusst auf die Ermahnung seines Bruders hin, diese Hikesie nicht anzunehmen, und stösst den Hiketes gewaltsam von sich weg. Stünde der Hiketes tatsächlich unter dem Schutz des Zeus, so wäre schon dies ein Frevel, wie aus zahlreichen späteren Stellen zur Hikesie hervorgeht.¹⁶³ Die Unterbrechung des Kontakts, der ja das eigentliche Zentrum des Rituals darstellt, ist gleichbedeutend mit der Abweisung der Hikesie, die physische Gewalt gegenüber dem Hiketes unterbricht diesen Kontakt und macht so die Tötung durch Agamemnon erst möglich. Jede Interpretation der Face-to-Face-Hikesie, die den Hiketes zwar unter dem Schutz des Zeus stehen lässt, solange er sich in direktem Kontakt mit den Knien (dem Kinn/ den Händen) des Angeflehten befindet, jedoch **den Kontakt selbst** vom Schutz des Zeus ausnimmt, steht nicht nur im Gegensatz zu späteren Zeugnissen, sondern ist auch in sich selbst absurd!

Thorntons erstem Beispiel fleht Chryses, **der Geschädigte**, Agamemnon, **den Verursacher des Schadens**, an, gegen grosses Lösegeld Chryseis freizugeben, d. h. **den Schaden wieder gutzumachen**. Im dritten Beispiel, den Litai bittet die Gesandtschaft der Achaier im Auftrag des Agamemnon, also **des Schädigenden**, Achilleus, den **Geschädigten**, eine **Wiedergutmachung anzunehmen**.

Das zweite Beispiel, Thetis vor Zeus, führt uns wieder andere Akteure vor (an der urspr. Schädigung Unbeteiligte) und passt ausserdem zu sämtlichen weiteren Punkten von Thorntons „motif-sequence“ nicht mehr, da schon ab Punkt 3 die ganze Entwicklung in eine andere Richtung läuft (die Hikesie wird angenommen, nicht abgelehnt). Dasselbe gilt für das vierte Beispiel, Hektors Lösung. Selbstverständlich merkt auch Thornton dies. Sie stellt jedoch dazu lediglich fest: „The fact that in the first and third instances supplication is rejected, and in the second and fourth accepted is also characteristic of the Homeric delight in symmetry.“ (S. 124) . Dass von Motiv-Sequenzen nicht mehr die Rede sein kann, sobald nicht nur die Rollen der Handelnden umgedreht werden, sondern für den grössten Teil der Motive plötzlich ganz andere eintreten, dürfte klar sein.

¹⁶² Unsere Erklärung dazu wäre, dass Menelaos auf Grund der Aufforderung seines Bruders die psychische Barriere, die die Hikesie aufgebaut hat, zwar nicht ganz, aber teilweise überwindet: genug um Adrestos loszulassen und damit seinem Schicksal zu überlassen, nicht so vollständig, wie nötig wäre, um ihn selbst zu töten.

¹⁶³ z. B. der Geschichte vom kylonischen Frevel, Thuk. 1, 126

Das zweite Beispiel für einen Hiketes der trotz vollständig durchgeführter Hikesie erschlagen wird, ist Lykaon im 21. Buch der Ilias (Il. 21, 64 ff.).¹⁶⁴ Lykaon, der von Achilleus schon einmal gefangen genommen und nach Lemnos verkauft worden ist, zieht erstmals wieder in die Schlacht und unterwirft sich sogleich, als er Achilleus bemerkt, da er seine Waffen vor Erschöpfung weggeworfen hat. Er kann das Ritual „korrekt“ ausführen, denn es gelingt ihm, einen Lanzenstoss Achills zu unterlaufen, und während er mit einer Hand seine Knie, mit der anderen die Lanze¹⁶⁵ festhält, fleht er um Gnade: Achilleus solle ihn achten und mit ihm Mitleid haben (21, 74: γουνοῦμαι σ' Ἀχιλεῦ· σὺ δέ μ' αἶδεο καὶ μ' ἐλέησον), bittet er. Er nimmt Achilleus gegenüber den Status eines Hiketes in Anspruch (21, 75: ἀντί τοί εἰμ' ἰκέταο διοτρεφὲς αἰδοίοιο), **denn bei ihm habe er als erstem** (sc. der Griechen im Lager) **Brot gegessen**, als er von ihm gefangen worden war (21, 76f. πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν, ἥματι τῷ ὅτε μ' εἶλες ἐϋκτιμένη ἐν ὀλωῇ). Er bietet weiterhin Lösegeld an (ein häufiges Element von Hikesie-Reden in der Ilias), versucht Achilleus' Mitleid zu wecken und erinnert ihn daran, dass er nicht von der gleichen Mutter wie sein Feind Hektor geboren sei. Doch umsonst: In einer an bitterem Zynismus¹⁶⁶ nicht zu überbietenden Entgegnung macht ihm Achilleus klar, dass kein Troer mehr auf seine Gnade zählen kann.¹⁶⁷ Darauf resigniert Lykaon, da er weiss, dass jede Hikesie umsonst ist: er lässt Lanze und Knie Achills los, da er auf Grund der absoluten Todesgewissheit, die ihn mit der Wucht eines Schlages getroffen hat, zu keinem - auch nur rituellen - Widerstand mehr fähig ist (physiologisch gesehen hat die Erkenntnis des unmittelbar bevorstehenden Todes in diesem Fall eine schockähnliche Wirkung auf den Parasympathikus, die für ein sofortiges Absinken von Herzschlag und Blutdruck wie auch einen plötzlichen Zusammenbruch des Muskeltonus verantwortlich ist: 21, 114-116: Ὡς φάτο, τοῦ δ' αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ· ἔγχος μὲν ῥ' ἀφῆκεν, ὃ δ' ἔζετο χεῖρε πετάσσας ἀμφοτέρως).

Selbstverständlich macht Gould zu Recht darauf aufmerksam, dass Lykaon seine Arme von Achilleus' Knien entfernt, bevor dieser ihn tötet. Er sei damit nicht mehr

¹⁶⁴ Die Passage wird von Pedrick (1982) S. 131 f., von Gould (1973) S. 80 f., von Thornton (1984) S. 138 f. besprochen.

¹⁶⁵ Nicht das Schwert, wie Kopperschmidt (1967), S. 50 schreibt.

¹⁶⁶ Die Anrede als φίλος kann nur als Ironie sinnvoll verstanden werden, sie ist keinesfalls mit Gould (S. 79, Anm. 39) so zu interpretieren, als fühle sich Achilleus durch die Erwähnung der früheren Hikesie Lykaons irgendwie gehemmt: Dies wird durch den gesamten Kontext der Antwort des Achilleus ausgeschlossen.

¹⁶⁷ Thornton (S. 139) „In response to the young man's supplication, Achilles calls him into community with himself which is a community, not of life, but of death. Lycaon understands and complies.“ Achill hat den Heldentod bewusst angenommen (Il. 21, 108-113), da sein Freund Patroklos tot ist, aber Lykaon wird in dieser Sekunde wohl kaum vom Feigling zum Helden, wie Thornton's Erklärung suggeriert. Er hat keinerlei Grund, irgendeine mystische Gemeinschaft mit seinem Feind anzustreben und würde sich mit allen Mitteln zur Wehr setzen, wenn ihm noch irgendeine Hoffnung bliebe.

Hiketes sensu stricto und dadurch sei Achilleus "berechtigt", ihn zu töten. In diesem Fall müssten wir uns doch fragen: "Warum in aller Welt lässt Lykaon dann Achilleus' Knie los?"

Wenn wir Gould (S. 81) folgen, müssen wir hier annehmen, „the strict eye of the ritualist“ sehe hier klarer als der arme Lykaon selbst, der seine sichere Position (Berührung des Knies) völlig unverständlicherweise aufzugeben scheint. Doch dass wir besser darüber Bescheid wüssten, wie das Ritual „korrekt“ durchzuführen sei, ist wohl kaum anzunehmen. Es bleibt festzuhalten: Sofern die Berührung des Knies tatsächlich (aus was für Gründen auch immer) den Hiketes unumstösslich vor der Wut des Angeflehten schützt und im Fall der Zuwiderhandlung den Zorn des Zeus auf diesen herabrufft, ist das Handeln Lykaons absolut unverständlich.

Führen wir uns dagegen den Gesamtablauf der Hikesie vor Augen, statt uns rigide an irgendwelche „rules of the game“ zu klammern, so wird uns sofort klar, dass Lykaon Achilleus' Knie loslässt, weil dieser seine Hikesie (ohne irgendwelche religiöse Bedenken zu zeigen) schon abgelehnt hat. Unsere Interpretation für die oben zitierten Verse (21, 114-116), nämlich dass Lykaon keineswegs, wie Gould fälschlich annimmt, nun die Hände ausbreitet, um ein letztes Mal um Gnade zu flehen, lässt sich nicht nur aus dem Kontext stützen (genau einen solchen "appeal for mercy" stellte ja die erfolglose Hikesie schon dar, die Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens hat Achilleus deutlich genug zum Ausdruck gebracht), sondern auch aus diversen Parallelstellen zu den vom Dichter hier verwendeten Ausdrücken: τοῦ δ' αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ bedarf hier kaum breiterer Erklärungen, die Formel beschreibt einen Zustand grösster physischer Schwäche¹⁶⁸ oder psychischer, aber körperlich verspürter Erschütterung¹⁶⁹, während das Aktivum γούνατα λύειν oft für den Vorgang des (gewaltsamen) Tötens gebraucht wird (zu λύτο γούνατα cf. unten Kap. B. 3). Interessanter ist der Ausdruck (ὃ δ' ἔζετο) χεῖρε πετάσσας: eben diese Wendung wird mehrfach gebraucht (14, 495; nur χεῖρε πετάσσας 4, 523 und 13, 549), um die völlige Resignation und Erschlaffung eines Sterbenden zu beschreiben, jedoch niemals für die Geste des um Gnade flehenden Hiketes. Der Schock der plötzlichen Todesgewissheit wirkt auf Lykaon wie eine tödliche Verwundung: sämtliche Muskeln versagen ihren Dienst, er lässt die Lanze fahren und hat nicht mehr die Kraft, auch nur Achilleus' Knie festzuhalten, da er weiss, dass alles umsonst ist.

¹⁶⁸ so Ilias 21, 425 (wo Aphrodite von Athene mit einem Schlag „zu Boden gestreckt“ wird; die einzige weitere Stelle in der Ilias)

¹⁶⁹ cf Odyssee 4, 703 (Schrecken); 5, 297 und 406 (Verzweiflung); 22, 68 und 147 (Schrecken); 18, 212 (nur λύτο γούνατα: erotisches Verlangen); 23, 205 und 24, 345 (plötzliche Freude);

Wir können also Pedrick (S. 139) nur zustimmen, wenn sie in Bezug auf Adrestos und Lykaon schreibt: „The other two are victims of two warriors who are implacable in their quest for vengeance.“ und zu den Hikesien von Chryses, Priamos und Hekabe und des sterbenden Hektor: „The responses of the men supplicated make it clear that personal motives overpower any other consideration.“ Offensichtlich ist die psychische Verfassung des Angeflehten von grösserer Bedeutung für den Erfolg der Hikesie als die postulierten religiösen Implikationen.¹⁷⁰

Eine genauere Betrachtung von Lykaons Fleh-Rede gibt uns, wie ich meine, den entscheidenden Hinweis, wodurch sich der (tatsächlich unter dem Schutz des Zeus stehende) Hiketes im eigentlichen Sinn unterscheidet von jemandem, der rituellen Gesten des Schutzflehenden vollzieht: Lykaon nimmt den Status eines Hiketes¹⁷¹ in Anspruch (ἀντί τοι εἰμ' ἱκέταο ... αἰδοίοιο), weil er von Achilleus selbst früher schon als Hiketes akzeptiert worden ist, indem ihm dieser in seinem Zelt zu Essen gab (πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἄκτῃν): Dieser Zug gehört mit anderen zur vorgegebenen „Antwort“ des Angeflehten und schafft, wie Gould (S. 79), der diese „Antwort“ erstmals ausdrücklich hervorhob, meint, ein Band zwischen den beiden: „The offering and acceptance of food creates a further ritual bond of solidarity between the participants. Thus the significance of the sequence of actions performed by Alkinoos is firstly to restore to Odysseus the honour which his act of ἱκετεία has disclaimed, and secondly to enact his acceptance into the social group of which Alkinoos is head and representative agent, to change him (*we* might say) from ξένος in the sense of „outsider“ to ξένος in the sense of „guest“, one who in the future might be addressed as φίλος.“

Gould zieht allerdings keine Folgerungen daraus, dass Lykaon seine Ansprüche hier durch eben jenes Verhalten begründet, mit dem Achilleus früher einmal seine Hikesie angenommen hat. Näher scheint der Wahrheit hier schon wieder Pedrick (S. 131) zu kommen, wenn sie feststellt: „First, ἱκέτης is a technical term not applicable to just anyone who assumes the suppliant posture. Secondly, this technical form of supplication seems indeed to claim a respect which should be honoured after the

¹⁷⁰ Ebenso wird aber auch aus der Schilderung der Thetis-Hikesie im ersten Buch der Ilias (I, 500 ff.) klar, dass für Zeus sehr wohl zwei Alternativen zur Verfügung stehen: Gewährung oder Verweigerung der Bitte. Auch die Verweigerung der Bitte wäre für Zeus mit keinen negativen Folgen verbunden: in diesem Fall litte nicht sein, sondern Thetis' Prestige, da er sich weigerte, ihre τιμή, die sie sich selbst durch ihre unterwürfige Bitte abgesprochen hatte, durch die Annahme der Hikesie wiederherzustellen. (cf. Gould 1973) Thetis setzt ihn damit unter Druck (I, 516), da sie weiss, dass ihm diese Vorstellung peinlich wäre, beruft sich jedoch nicht auf das Ritual oder damit verbundene religiöse oder magische „Ideen“.

¹⁷¹ cf. auch Od. 5, 450: Odysseus kann zu dem von ihm angeflehten Flussgott nicht einfach sagen: „ich bin dein Hiketes“, sondern muss darum bitten, dass ihm dieser Status zugestimmt wird: ἱκέτης δέ τοι εὖχομαι εἶναι. (cf. 16, 67, wo diese Wendung nochmals in der 3. sg. von Eumaios verwendet wird, um Odysseus bei Telemach einzuführen).

event.“ Wodurch sich jedoch diese „technical form“ definiert, scheint Pedrick nicht zu interessieren.

Die Hypothese, die die auch von Gould und Pedrick diskutierten Homer-Stellen am einleuchtendsten zu erklären scheint, ist folgende: Ebenso wie ξένος hat auch ἱκέτης für uns zwei Bedeutungen, nämlich zum einen „jemand, der die rituellen Gesten eines Schutzflehenden ausführt“ und zum anderen „Schutzflehender, dessen Status durch die entsprechende rituelle (und verbale) Antwort akzeptiert worden ist.“ Die Hikesie ist, wie eine bekannte Stelle der Odyssee¹⁷² zeigt, ebenso wie die ξενία,¹⁷³ eine **wechselseitige Beziehung** (der ehemals Schutz Gewährende heisst hier sogar ebenso wie der Schutzflehende, nämlich ἱκέτης). Wo nicht sowieso schon eine positive Beziehung besteht, wird der Hiketes, ebenso wie der ξένος, zeitweilig in die Hausgemeinschaft seines Schutzherrn aufgenommen, ob er nun als Fremdling zu ihm verschlagen worden ist oder sich ihm auf dem Schlachtfeld ergeben hat. Eine solche Beziehung kann ebensowenig wie die der Gastfreundschaft (ξενία) allein durch einen einseitigen Akt des Flehenden zustande kommen: Der Bitte des Flehenden entspricht die Annahme der Hikesie durch die ebenso rituelle Antwort des Angeflehten. Erst diese stellt die Beziehung her, die dann - wiederum in Parallele zur ξενία - den Schutz des Zeus geniesst. Was durch Zeus überwacht (Od. 16, 422: οὐδ' ἱκέτας ἔμπάζεαι, οἷσιν ὄρα Ζεὺς μάρτυρος) wird, ist die **durch beidseitiges Einverständnis geschlossene Beziehung**, die eine spätere offene oder hinterlistige Schädigung des anderen (und seiner Angehörigen) ausschliesst, was natürlich im Augenblick der Hikesie für den Hiketes von grösserer Bedeutung ist, sich aber, wie wir sahen, später auch zu Gunsten seines jetzigen Schutzherrn auswirken kann.

Gegen die hier vorgebrachte Behauptung, eine Face-to-Face-Hikesie könne abgelehnt werden, ohne dass der Betreffende dadurch dem Zorn der Götter ver falle, wird man die mehrfache Nennung des Zeus Hikesios, des Schützers der Hiketai, in der Odyssee anführen wollen: Seine Aufgabe sei es doch, die Hiketai zu schützen! Tatsächlich stimmt dies aber auch noch in der Odyssee **nur** für Hiketai, deren Hikesie entweder schon von dem Angeflehten angenommen worden ist (womit sie, ähnlichwie ξένοι, in die Hausgemeinschaft aufgenommen werden), oder die sich in einer Altar-Hikesie direkt an Zeus statt an den gegenüberstehenden Menschen wenden, womit sie tatsächlich ἱκέται Διὸς im eigentlichen Sinn werden.¹⁷⁴

¹⁷² Od. 16, 418 ff.: Penelope hält Antinoos eine Scheltrede wegen seiner Anschläge gegen Telemachos und verweist darauf, dass sein Vater sich einmal zu Odysseus geflüchtet hatte, weshalb ein ἱκέτης-Verhältnis besteht.

¹⁷³ Die Parallelen zur ξενία werden von Gould deutlich hervorgehoben im Kapitel „The response of the supplicated“.

¹⁷⁴ cf. Burkert (1977), S. 374: "Jeder Gott hütet seinen Bereich, er greift dann und nur dann ein, wenn dieser speziell verletzt ist. Dies gilt zunächst selbst für Zeus: er wacht über das Gastrecht im Bereich

Diese These erklärt zum einen die nicht nur in der Ilias, sondern auch in der Odyssee dargestellte Möglichkeit, eine Hikesie ohne irgendwelche religiösen Skrupel oder negativen Folgen abzulehnen, auch wenn sie formal „korrekt“ durchgeführt worden ist: Nicht die Gesten des ἱκέτης allein, sondern erst die Annahme der Hikesie machen den Schutzflehenden zu einem ἱκέτης sensu stricto (d. h. in der zweiten oben gegebenen Bedeutung). Andererseits besteht kein Grund anzunehmen, dass in der Ilias der „akzeptierte Hiketes“, ἱκέτης sensu stricto, nicht unter dem Schutz des Zeus stünde.¹⁷⁵ Zwar beruft Lykaon sich nicht ausdrücklich auf Zeus, aber die Stelle erweist, wie auch Pedrick zugibt, dass ein ἱκέτης sensu stricto tatsächlich einen Anspruch auf Achtung hat (ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο ... αἰδοίσιο). Achilleus andererseits scheint - leider erfahren wir aus seiner kurzen Entgegnung nicht, was er dem Anspruch des Lykaon auf religiös-ethischer Ebene entgegenstellen würde, da er zu sehr damit beschäftigt ist, seinen unbezähmbaren Groll auf alle Troer zu verkünden - ebenso wie Pedrick, Lykaons Anspruch als fadenscheinigen Vorwand („specious“) zu betrachten, wohl ebenfalls unter dem Aspekt der Kriegsgefangenschaft, die dieses Mahl eigentlich unumgänglich machte.¹⁷⁶

Die Stelle aus der Odyssee, die uns zeigt, dass hier dasselbe Ethos gegenüber den ἱκέται herrscht, wie in der Ilias, ist die Hikesie des Seher Leiodes im Freierkampf (Od. 22, 310 ff.): Obwohl er die Hikesie vollständig und unter Beachtung aller „rules“ ausführt, wird Leiodes dennoch sofort von Odysseus getötet, noch während er seine Bitte vorbringt. Wie Gould (S. 81) selbst vermerkt,¹⁷⁷ gibt es hier auch für den gewieften „Ritualisten“ keine Möglichkeit, die Ablehnung der Hikesie wegzuerklären; weder hat Odysseus irgendwelche religiösen Skrupel, noch erregt er durch die Tötung des Leiodes den Zorn des Zeus: Einen ἱκέτης zu töten, der die rituellen Gesten der Face-to-Face-Hikesie vollzieht, ist in der Odyssee offensichtlich ebensowenig ein Frevel an Zeus wie in der Ilias.¹⁷⁸ Weder Leiodes noch Phemios

von Haus und Hof, auch über Fremde und Schutzflehende, die diesen schützenden Bereich erreicht haben: Zeus *herkeios*, *hikésios*, *xénios*; was jenseits der Grenze vorgeht, berührt ihn nicht. Asylie haftet am Heiligtum, am Altar; anderswo darf man morden."

¹⁷⁵ Ausdrücklich betont wird Zeus' Aufsicht über das ξένο-Verhältnis in Il. 13, 623 ff., wo es allerdings um einen Verstoss des Gastes, nicht des Gastgebers geht. (Raub der Helena durch Paris). Auch hier gilt eben: Die ξενία ist ein gegenseitiges Verhältnis.

¹⁷⁶ also im Sinn des Scholiasten: ἱκέτην ... κυρίως καλοῦμεν τὸν ἐκουσίως καταφυγόντα

¹⁷⁷ „The rejection, like those of Adrastus and Lykaon, is justified by the need for vengeance: but **in this case there is nothing in the ritual procedures to mitigate the act or by casuistry exculpate Odysseus.**“

¹⁷⁸ Die Erklärung von Pedrick (S. 134), dass der Hiketes zwar eigentlich in der Odyssee auf den Schutz des Anspruch habe, in diesem Fall Leiodes ihn aber durch seine Untaten verwirkt habe, scheint mir durchaus nicht „clear enough“: Zum einen wird - wie auch Gould (S. 81) vermerkt - seine Behauptung, dass er nicht nur sich selbst jeglicher Übergriffe gegenüber den Frauen in Odysseus' Haus enthalten habe, sondern auch (erfolglos) versucht habe, die anderen Freier davon abzuhalten, vom Dichter bestätigt (21,146 f.). Zum andern ist ganz grundsätzlich festzuhalten, dass die Hikesie

oder Medon (deren Hikesien angenommen werden) erwähnen auch nur den Namen des Zeus, geschweige denn den Zorn des Zeus als Druckmittel für ihre Hikesie, ebensowenig Telemachos, als er Odysseus bittet, Phemios und Medon zu verschonen.

Dagegen wird an mehreren Stellen der Odyssee erwähnt, dass *ἰκέται*, ebenso wie die *ξένοι* und *πρωχοί* unter dem Schutz des Zeus stehen.¹⁷⁹ Dieser Schutz des Zeus wird jedoch i. a. nicht von den *ἰκέται* selbst in Anspruch genommen - wie wir glauben, weil er noch gar nicht besteht, solange sie nicht akzeptiert sind - sondern von denjenigen betont, die sie aufnehmen: Eben dadurch, dass der Angeflehte den Schutz des Zeus erwähnt, nimmt er die Hikesie an, anerkennt er den Status des *ἰκέτης* (sensu stricto, wie das Wort von Lykaon gebraucht wird) und ruft durch Erwähnung des göttlichen Schutzes für den Fall der Verletzung der Hikesie den Zorn des Zeus auf sich selbst herab: eine potentielle Selbstverwünschung (typisch für den Eid als Verpflichtungsübernahme¹⁸⁰) als Versicherung für den Hiketes. Typisch z. B. Od. 14, 402: Eumaios beruhigt seinen Gast¹⁸¹: wie könnte er, wenn er ihn töten (lassen) würde, noch zu Zeus beten, nachdem er ihn ja **in seine Hütte aufgenommen** und ihm **Bewirtung gegeben** habe? (... ὅς σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον καὶ ξείνια δῶκα, 14, 404). Es ist letztlich der Schutzherr, der **durch die Annahme der Hikesie** die Hikesie-Beziehung stiftet, die von Zeus beschützt wird.¹⁸²

Ebenso auch Odyssee 8, 546: Alkinoos versichert Odysseus, der jetzt ausdrücklich ein *ξένος* genannt wird, zunächst (544 f.), dass das ganze Fest nur seinetwegen stattfinde, dass man für ihn sein Geleit organisiert und ihm **Geschenke gegeben** habe. Dann folgt die Erklärung dass *ξένοι* und *ἰκέται* den gleichen Rang wie ein Bruder einnehmen für jeden, der auch nur ein bisschen Verstand habe (546 f.) Und schliesslich folgt die direkte Aufforderung an Odysseus, doch bitte mitzuteilen, wer er sei. Im Zusammenhang betrachtet, wird klar, dass es sich auch hier wieder um eine Zusicherung des Gastgebers an den Gast handelt, um diesem klar zu machen, dass er tatsächlich den Status eines „akzeptierten“ Hiketes (vergleichbar dem eines

und Asylie in ihren Konsequenzen (auch später) niemals von der Dignität des Hiketes abhängig sind und schon bei Homer der flüchtige Mörder ein häufiger Typus des Hiketes ist, wenn wir auch nicht so weit gehen wollen, wie andere, die in ihm d e n Hiketes par excellence sehen wollen.

¹⁷⁹ Od. 14, 57f.;

Typisch ist, dass hierbei zwischen Zeus Hikesios und Zeus Xenios durchaus nicht streng unterschieden wird: der „akzeptierte“ Hiketes steht dem Xenos so nahe, dass sein Schutzgott auch Zeus Xenios genannt werden kann (Od. 9,270; 14, 283 f.)

¹⁸⁰ cf. Burkert (1977), S. 378

¹⁸¹ Er spricht ihn als *ξένος* an: *ξεῖν'* (Vers 402)

¹⁸² cf. auch 14, 511 ff.: Auch die Versicherung, dass einem armen Hiketes ein Kleidungsstück „gebühre“, kommt vom Gastgeber, nicht vom Hiketes, und ist als eine Zusicherung an den „akzeptierten“ Hiketes zu werten.

ξένος) genieße: Zuerst werden wiederum die Geschenke erwähnt, die Zeichen für Odysseus' gastliche Aufnahme sind, danach kommt die Versicherung, dass ξένοι und ἱκέται hier tatsächlich den erwarteten Status genießen: nicht einfach irgendein moralischer Grundsatz, der zusammenhanglos in den Raum gestellt würde, sondern eine feste Zusicherung der Gastfreundschaft für genau den jetzt vorliegenden Fall, die dem Zweck dient, Odysseus das zur Preisgabe seiner Identität nötige Vertrauen zu geben.

Diejenigen Fälle, in denen ein Hiketes Strafe des Zeus für die Missachtung der Hikesie anführt, betreffen ebenfalls den „akzeptierten“ und dadurch dem ξένος gleichgestellten Hiketes:

In seinem Lügenmärchen gegenüber Eumaios vollzieht Odysseus gegenüber dem Ägypterkönig auf dem Schlachtfeld eine Hikesie (14, 276 ff.): Er wirft seine Waffen von sich, fasst und küsst seine Knie unter Tränen. Der König erbarmt sich und nimmt seine Hikesie an, indem er ihn in seinem Wagen **Platz nehmen lässt** und zu sich **nach Hause mitnimmt** (ὁ δ' ἐρύσατο καὶ μ' ἐλέησεν, ἐς δίφρον δέ μ' ἕσας ἄγεν οἴκαδε δάκρυ χέοντα.)¹⁸³ Die Ägypter wollen Odysseus töten, was ihnen aber der König verwehrt, da er den Zorn des Zeus Xeinios scheut. Es handelt sich um den schon „akzeptierten“ Hiketes, der dem ξένος gleichgestellt ist, und wie wir später (285 f.) hören, auch reichlich mit Gastgeschenken versorgt wird.¹⁸⁴ Die Episode zeigt, dass die Erklärung der scheinbar widersprüchlichen Zeugnisse zur Hikesie bei Homer nicht auf der Idee beruhen kann, dass Feinde auf dem Schlachtfeld als Hiketai generell keinen Anspruch auf den Schutz des Zeus hätten.

Als Odysseus entdeckt, dass ihn seine Gastfreunde, die Phäaken, im Schlaf an einer ihm unbekannten Küste abgesetzt haben, wünscht er, Zeus Hiketesios möge sie bestrafen (Od. 13, 213 f.), da sie sich nicht in allem als verständig und gerecht ihm gegenüber erwiesen hätten. Das zeigt uns, dass Odysseus durchaus das Gefühl hat, als Hiketes sensu stricto ein durch Zeus garantiertes Recht auf eine „in allem verständige und gerechte“ Behandlung zu haben. Er kann dieses aber keineswegs in seiner Hikesie schon beanspruchen, da erst die Annahme der Hikesie die ξένος-Beziehung herstellt.

Nausikaa wird von Odysseus nur „figurativ“, d. h. verbal, angefleht: Die Hikesiegesten werden durch die entsprechenden Wendungen ersetzt: Od. 6, 159

¹⁸³ cf. oben Kapitel „Die Annahme der Hikesie“

¹⁸⁴ Dass Odysseus diese Episode in sein Lügenmärchen einflacht, um seine eigene Aufnahme bei Eumaios abzusichern, indem er diskret darauf hinweist, dass selbst Barbaren wie die Ägypter Zeus Xeinios ehren, ist eine geschickte psychologische Charakterisierung durch den Dichter. Da Odysseus von Eumaios schon aufgenommen worden ist, lässt sich sein Status tatsächlich mit demjenigen des in der Erzählung vom ägyptischen König angenommenen Hiketes parallelisieren.

Fähigkeit zur Gestaltung auch psychologisch überzeugender Szenen und Gestalten zeigt sich das Können des Dichters.

Die Szene zeigt uns deutlich genug, dass die Hikesie-Gesten letztlich Mittel zur emotionalen Beeinflussung darstellen. Ob und wie sie verwendet werden und was sie schliesslich bewirken, ist daher nicht nur von äusseren Umständen und noch weniger von einem starren Regelsystem, sondern in erster Linie von der psychischen Verfassung der Handelnden abhängig.

Wenn Nausikaa in ihrer Rede an die Dienerinnen auf Zeus verweist, von dem die ξένοι und πτωχοί kämen (Od. 207 f.), so handelt es sich nicht um eine nachträgliche Rechtfertigung ihrer Handlung, sondern - zusammen mit den folgenden Versen 209 f., in denen sie den Mägden befiehlt, Odysseus mit Speise und Trank zu bewirten und zu waschen - um den Akt der Annahme des Hiketes selbst: Die „koinzidenzielle“ Äusserung macht Odysseus nun (nachdem sie selbst schon in Vers 191 ff. seine Hikesie akzeptiert hatte) auch noch vor den Mägden, d. h. „offiziell“ zu ihrem ἰκέτης sensu stricto.

Die einzige Stelle bei Homer, an der sich ein ἰκέτης, der die Face-to-Face-Hikesie (wenn auch nur figurativ) vollzieht, auf Zeus beruft, um seiner Bitte Nachdruck zu verleihen, ist die Begegnung des Odysseus mit Polyphem (Od. 9, 266 ff.):

... ἡμεῖς δ' αὖτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γούνα
ἰκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήϊον ἢ καὶ ἄλλως
δοῖς δωτίνην, ἥ τε ξείνων θέμις ἐστίν.
ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦς· ἰκέται δέ τοί εἰμεν.
Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.'

Warum nimmt nun plötzlich Odysseus den Schutz des Zeus in Anspruch, obwohl er nicht einmal die Gesten des Hikesierituals durchführen kann, sich also auf eine rein verbale (figurative) Hikesie beschränken muss, was diese auch nach Ansicht von Gould unwirksam machen würde? Den Schlüssel finden wir, in einer der Verhaltensweisen, durch die Annahme der Hikesie ausgedrückt wird, nämlich in der **Aufnahme ins Haus**. Wenn Eumaios ausdrücken will, dass er Odysseus als Gast betrachtet, sagt er: σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον. Wenn Odysseus deutlich machen will, dass der Ägypterkönig verpflichtet war, ihn zu beschützen, führt er aus: ἐς δίφρον δέ μ' ἔσας ἄγεν οἴκαδε. Durch die **Aufnahme ins Haus** gehören die Schutzflehenden nun einem Bereich an, der Zeus direkt untersteht: Hier überschneidet sich das Wirkungsgebiet der Face-to-Face-Hikesie mit dem der Altar-Hikesie.¹⁸⁶ Da es ihnen

¹⁸⁶ Dies scheint mir auch eine der Wurzeln der Altar-Hikesie zu sein. (cf. Kap. C. 2. VIII. und C. 2. IX.)

gelungen ist, das "Haus" des Kyklopen, seine Höhle zu betreten, betrachtet Odysseus sich und seine Gefährten schon nicht mehr nur als Schutzflehende, deren Flehen noch abgelehnt werden kann, sondern schon als *ικέται* sensu stricto: nicht *ικέται* δέ τοι εὔχομεν εἶναι, sondern *ικέται* δέ τοί εἰμεν sagt Odysseus.¹⁸⁷ Gäste (*ξείνοι*) seien sie, die nunmehr unter dem Schutz des Zeus Hikesios oder Xenios stünden. Obwohl der Kyklop auf diese Ansicht des Odysseus gar nicht eingeht, da ihn Zeus überhaupt nicht kümmert, wird Odysseus' Verhältnis zu Polyphem im folgenden weiter als das eines *ξένος* bezeichnet, wenn auch mit bitterer Ironie. So verspricht Polyphem selbst Odysseus als Gastgeschenk (*ξείνιον*) für den Wein, den er ihm gegeben hat, ihn zuletzt zu fressen (Od. 9, 356, 365, 370). Odysseus wiederum bezeichnet die Blendung des Polyphem ausdrücklich als Strafe des Zeus dafür, dass er sich nicht gescheut habe, **Gäste in seinem Haus** aufzufressen (Od. 9, 475 ff.)¹⁸⁸:

Ἐκύκλωψ, οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἀνάλκιδος ἀνδρὸς ἐταίρους
ἔδμεναι ἐν σπῆϊ γλαφυρῷ κρατερῆφι βίηφι.
καὶ λήην σέ γ' ἔμελλε κιχήσεσθαι κακὰ ἔργα,
σχέτλι', ἐπεὶ **ξείνους οὐχ ἄζεο σῶ ἐνὶ οἴκῳ**
ἐσθόμεναι· τῷ σε Ζεὺς τείσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.'

An den zwei einzigen weiteren Stellen bei Homer, an denen gesagt wird, dass Hiketai unter dem Schutz des Zeus Hikesios stünden, bringt dies nicht der Hiketes vor, sondern im einen Fall ein weiser Berater, im anderen der Angeflehnte selbst: Als Odysseus seine "Face-to-Face-Hikesie" gegenüber der Königin Arete vollzogen hat, setzt er sich an den **Altar**¹⁸⁹ und stellt sich damit unter den direkten Schutz des Zeus. In dieser Situation wird der König von dem alten und weisen Heros Echeneos ermahnt, welches Verhalten gegenüber einem *ξένος*, denn dazu ist Odysseus nun geworden, angemessen sei (Od. 7, 142 ff.):

Ἀλκίνο', οὐ μὲν τοι τόδε κάλλιον οὐδὲ ἔοικε

¹⁸⁷ cf. Od. 5, 450 und 16, 67

¹⁸⁸ Wenn Lloyd-Jones (1983²) schreibt: "Polyphemus, we are told expressly, is punished for his disregard of an appeal made in the name of Zeus the protector of suppliants.", so übersieht er dabei meiner Meinung nach, dass es Odysseus ist, der dem Geschehenen diese Interpretation gibt. In Polyphems Sicht der Dinge stellt sich dies wohl nicht ganz so dar. Es ist auch nicht so, dass Odysseus nun vom Dichter später recht bekäme: Für die Blendung des Polyphem, die Odysseus eine Strafe des Zeus und der Götter nennt, trifft ihn selbst der Zorn des Poseidon. Diese zwiespältige Lage in der Beurteilung der Blendung entspricht einem ähnlichen Zwiespalt in der Beurteilung der Hikesie: Können Fremde, die sich als Diebe ins Haus eingeschlichen haben, sich auf Zeus Xenios oder Hikesios berufen? Der echte *ξένος*, wie wir im Kapitel über die Annahme der Hikesie ausgeführt haben, wartet auf der Schwelle, bis er ins Haus geführt wird.

¹⁸⁹ Interessanterweise wählt Phemios (Od. 22, 340 ff.) die Face-to-Face-Hikesie, als er sich entscheiden muss, ob er Odysseus direkt anflehen oder sich an den Altar des Zeus flüchten soll, vielleicht ein Hinweis darauf, dass die Altar-Hikesie trotz religiöser Implikationen damals noch weniger wirksam schien.

ξείνον μὲν χαμαὶ ἦσθαι ἐπ' ἐσχάρη ἐν κονίησιν ·
οἶδε δὲ σὸν μῦθον ποτιδέγμενοι ἰσχανόμενοι.
ἀλλ' ἄγε δὴ ξείνον μὲν ἐπὶ θρόνου ἀργυροῦλου
ἕσسون ἀναστήσας, σὺ δὲ κηρύκεσσι κέλευσον
οἶνον ἐπικρῆσαι, ἵνα καὶ Διὶ τερπικεραύνῳ
σπείσομεν, ὅς θ' ἰκέτησιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ·
δόρπον δὲ ξείνῳ ταμίη δότῳ ἔνδον ἐόντων.

Allein im letzten Buch der Ilias könnte es scheinen, als ob der Hiketes ganz allgemein von Zeus geschützt wäre, denn Achilles meint hier zu Priamos (Il. 24, 568 ff.): τῷ νῦν μή μοι μάλλον ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνης, μή σε, γέρον, οὐδ' αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἑάσω καὶ ἰκέτην περ ἔοντα, Διὸς δ' ἀλίτῳμαι ἐφετμάς.¹⁹⁰ Doch auch hier ist, wenn denn überhaupt mit den ἐφετμαὶ die Gesetze des Zeus Hiketesios gemeint sein sollen, Bedingung für den Schutz des Zeus die Aufnahme durch den Angeflehten: Achilles fasst Priamos an der Hand und hebt ihn von der Erde auf (Vers 515) und will ihn dazu bringen, sich auf einen Stuhl zu setzen (Vers 553): Die Hikesie ist also akzeptiert worden. Auch hier wird wieder besonders der Bereich des **Haus-Inneren** betont, das ja direkt dem Schutz des Zeus untersteht. Wie wir sehen, wird also an allen Stellen, wo bei Homer der Hiketes unter dem Schutz des Zeus Hiketos steht, dieser Schutz nicht durch den Vollzug des Rituals der Face-to-Face-Hikesie erreicht, sondern durch das Erreichen des dem Zeus geheiligten Herdes, bzw. des Hausinneren des Gegners. Die Face-to-Face-Hikesie selbst scheint also noch bei Homer - im Gegensatz zur Altar-Hikesie - nicht religiös motiviert zu sein. Betrachten wir dazu auch noch kurz den Sprachgebrauch von ἰκετεύειν und ἰκέτης im Griechischen: Das direkte Akk.-Obj. des Verbs ἰκετεύειν, bzw. das Gen.-Attr. zum Substantiv ἰκέτης geben jeweils an, wen der ἰκέτης anfleht, aber auch, wer ihm dann dafür Schutz gewähren wird. Dies ist bei der ersten der angeführten Hikesie-Arten jedesmal das menschliche Gegenüber (die Hikesien, die in dieser Form gegenüber einem Gott stattfinden, werden immer auch

¹⁹⁰ Was bedeuten die ἐφετμαὶ des Zeus hier? Sind es die Gesetze der Hikesie, wie man angenommen hat oder ist es der spezielle Auftrag, den Zeus Achilles durch Thetis hat ausrichten lassen? Das Wort wird in der Ilias niemals für allgemeine „göttliche Gebote“ (z. B. ethischen Inhalts) gebraucht, sondern nur für zeitlich fixierte, spezielle Aufträge oder Wünsche: so Ilias 1, 495 (Achilleus an Thetis); 14, 249 (Here an Hypnos); 5, 508 (Phoibos Apollon an Ares); 5, 818 (Athene an Diomedes); 15, 593 (die Troer erfüllen den Willen des Zeus, indem sie bis zu den Schiffen vordringen); 18, 216 (Thetis an Achilleus); 21, 299 (Poseidon und Athene an Achilleus).

Die einzigen allgemeinen „Gebote“, die bei Homer je mit ἐφετμαὶ bezeichnet werden, tauchen in Od. 4, 353 auf: Menelaos ist der Meinung, die Götter hätten ihn in Ägypten festgehalten, weil er ihnen keine Hekatomben geopfert habe. Doch die Götter wollten eben immer, dass man sich ihrer Befehle erinnere. Dieser Vers wurde jedoch von Zenodot und wahrscheinlich auch Aristarch athetiert, und zwar mit gutem Grund: ποῖαι γάρ, φησὶν, ἐγένοντο ἐντολαί; Ein allgemeines Gesetz, Hekatomben zu opfern, war Zenodot und Aristarch so unbekannt wie uns, und von einem speziellen Auftrag an Menelaos, wie sie den Vers zu verstehen schienen, erfahren wir aus der Odyssee nichts.

von einem Gott ausgeführt, wir haben also hier nur Götter in eigentlich menschlichen Rollen), bei der zweiten dagegen der Gott, dem die Zufluchtsstätte des ἱκέτης heilig ist, und der allein durch den Aufenthalt des ἱκέτης an diesem Ort schon zu seinem Beschützer wird. Eine Hikesie der ersten Form, d. h. eine Face-to-Face-Hikesie, kann vom solchermassen Angeflehten abgelehnt werden. Da weder Zeus noch andere Gottheiten direkt durch das Verhalten des Hiketes betroffen werden, zieht er sich dafür nicht den Zorn der Götter zu. Sobald er den Hiketes dagegen annimmt, wird dieser in seine Hausgemeinschaft aufgenommen, eine Bindung die ebenso wie die familiären und die ξένοϛ-Beziehungen in der Obhut des Zeus steht.

Eine Altar-Hikesie dagegen kann, da sie sich ja an keinen Menschen richtet, auch von keinem Menschen abgeschlagen werden. Die Gottheit nimmt die Altar-Hikesie gewissermassen schon dadurch an, dass sie dem Hiketes erlaubt, den Altar (hlg. Bezirk, etc.) zu erreichen.¹⁹¹ Sie hat damit dieselben Pflichten, wie ein Mensch, der einen Hiketes akzeptiert hat, v. a. ihn gegen die Aggression dritter zu schützen. Diese Verpflichtung der Gottheit aber (der sie selbst meist nur ungenügend nachkommen kann) geht in erster Linie auf deren unmittelbare Verehrer über.

Alle weiteren von Gould angeführten Stellen, an denen er ebenfalls ein "straight breaking of the rules ... as in Homer" sieht, sind "Altar-Hikesien".¹⁹² Hierbei wird - im Unterschied zum „Bruch der (Gould'schen) Regeln“ bei Homer - entweder direkt vom Erzähler auf den Zorn der Götter und die schlimmen Folgen verwiesen oder doch wenigstens das Vorgehen derjenigen, die die Hiketai verletzen, explizit missbilligt (ausser in Xen. Hell. VI, 5, 9).

In späterer Zeit stehen allerdings auch die Face-to-Face-Hiketai unter dem Schutz des Zeus Hikesios.¹⁹³ Deutlich wird dies in der Rede der Polyxena an Odysseus in Euripides' Hekabe (342 ff.):

ὁρῶ σ', Ὀδυσσεύ, δεξιὰν ὑφ' εἵματος
κρύπτοντα χεῖρα καὶ πρόσωπον ἔμπαλιν
στρέφοντα, μή σου προσθίγω γενειάδος.
θάρσει· πέφευγας τὸν ἐμὸν Ἰκέσιον Δία.

¹⁹¹ Die Hikesie, insbesondere die Aufrechterhaltung des Kontaktes mit dem Bereich der Gottheit, wird dadurch zu einer Art von Gottesurteil. Nur deshalb, weil im Normalfall eigentlich nichts das Zustandekommen der Hikesie verhindern kann (die Gottheit greift normalerweise nie direkt ein), können Zwischenfälle wie derjenige mit dem Seil der Kylon-Anhänger, eine so grosse Bedeutung bekommen: Sie werden als direkter Eingriff der Gottheit, als Gottesurteil, gewertet. Die Göttin lehnt in diesem Fall die Hikesie ab, genau so wie das in der Ilias (6, 45 ff.) Menelaos mit der Hikesie des Adrestos tut. Ebenso wie Adrestos dürfen nun auch die Kylon-Anhänger getötet werden.

¹⁹² Xen. Hell. VI, 5, 9, Hdt. VI, 91, Thuk. III, 70 ff., Xen. Hell. II, 3, 52 ff.

¹⁹³ Noch nicht eindeutig ist dies in Euripides' Medea: Medea ruft zwar 324 f. Zeus an, aber nur als Zeugen für das ihr angetane Unrecht. Aigeus nimmt (709ff.) ihre Hikesie an, wie er sagt, u. a. "um der Götter willen" (720), eine noch recht unklare Formulierung.

In diesen Versen wird offensichtlich vorausgesetzt, dass ein Hiketes, der das Ritual der Face-to-Face-Hikesie vollziehen kann, unter dem Schutz des Zeus Hikesios steht.¹⁹⁴ Wie es zu dieser Entwicklung gekommen sein könnte, soll den Gegenstand des übernächsten Kapitels darstellen.

Wenn nun, wie wir gesehen haben, die rituellen Gesten des ἱκέτης allein für den Angeflehten bei Homer keine zwingenden Folgen haben,¹⁹⁵ was ist dann die Funktion dieser Gesten? Pedricks Antwort „Thus the main purpose of supplication in this epic is to get one’s request heard. The ceremony arrests attention and prevents rejection (or slaying) out of hand, but does not insure success.“ greift doch wohl zu kurz, v. a. da in vielen Fällen eben nicht einmal ein zeitlicher Aufschub erreicht wird (z. B. Dolon in *Ilias* 10, 374).

Es geht nicht darum, durch Teilhabe an irgendwelchen höheren Mächten (Mana o. ä.) sich selbst unverwundbar zu machen, wie Gould und Kopperschmidt argumentieren: In beiden Epen kommen Missachtungen der Hikesie-Gesten vor, ohne dass von einem Frevel auch nur die Rede wäre, und (abgesehen von der Polyphem-Hikesie) niemals verweist ein Schutzflehender, der die Face-to-Face-Hikesie vollzieht auf Zeus (und noch weniger auf irgendeine unpersönliche höhere Macht, ein Mana¹⁹⁶ o. ä.).

Die Gegenposition jedoch ist um nichts sinnvoller: So schreibt Pedrick: „It makes no difference whether a correct ritual of supplication accompanies a plea.“ und begründet dies folgendermassen: „Men omit the humble gestures and receive their every desire; others cling desperately to the ceremony and are struck down as they speak.“ Damit schüttet sie offensichtlich das Kind mit dem Bade aus. Wenn das korrekt durchgeführte Ritual tatsächlich keinen Unterschied machte, wozu wird dann das Ritual überhaupt durchgeführt? Warum die Gesten tiefster Demütigung? Warum nicht statt dessen ein letzter Abwehrversuch?

¹⁹⁴ Einen Hinweis auf eine solche Anschauung, wenn auch kein eigentliches Zeugnis dafür, können wir auch in der Erwähnung des Zeus Hikesios in Philoktets Hikesie an Neoptolemos in Sophokles' *Philoktet* sehen (484 ff.):

νεῦσον, πρὸς αὐτοῦ Ζηνὸς Ἰκεσίου, τέκνον,
πείσθητι.

¹⁹⁵ Was Pedrick, S. 129, von der *Ilias* meint: „In the *Iliad* the ceremony itself exercises no binding force.“ können wir, wie wir sahen, auf die *Odyssee* übertragen.

¹⁹⁶ Dass den Griechen ein entsprechender Begriff überhaupt fehlt, wird auch von Kopperschmidt (1967) S. 12 eingeräumt, der seine Interpretation der Hikesie ganz auf der religionswissenschaftlichen Kategorie der „Mana-Tabu-Formel“ beruhen lässt; jedoch selbst der von ihm (wenig überzeugend) gemachte Vorschlag, diesen „abstrakten Kraftbegriff“ noch an einigen Stellen im Wort ἱερός durchscheinen zu sehen, führt uns in eine Sackgasse: ἱερός ist kein Begriff, der in der Face-to-Face-Hikesie eine Rolle spielt: Durch Berührung von Knien, Händen oder Kinn wird der Flehende nicht ἱερός. Ebensowenig sind die Knie selbst ἱερά.

Dieses Dilemma wird letztlich verursacht durch eine allzu starre Sichtweise, wie sie besonders an der von Gould in die Thematik eingeführten Analogie zum Spiel haftet: Es gibt einen vorgeschriebenen Satz von Regeln, wer sich daran hält, gewinnt, wer sie übertritt, verliert. Diese Art von „Alles-oder-Nichts-Denken“ wird Gould selbstverständlich auch durch die von ihm vertretene Interpretation des Rituals nahegelegt: Entweder der Kontakt besteht, dass Mana fließt, der Hiketes wird akzeptiert oder der Kontakt reißt ab, übernatürliche Kräfte können nicht passieren, die Hikesie wird abgelehnt. Dass sich diese Sicht der Dinge letztlich aus den homerischen Epen nicht bestätigen lässt, haben wir oben gezeigt.

Die umgekehrte Argumentation von Pedrick wiederum unterliegt demselben „Alles-oder-Nichts-Denken“: Wenn die Gesten die Ablehnung der Hikesie nicht verhindern können, dann haben sie eben keine Bedeutung.¹⁹⁷

Über solches „Alles-oder-Nichts-Denken“ hinauszukommen, ist eines der wichtigsten Ziele dieser Arbeit: Dass ein Ritual sinnvoll sein kann, obwohl es den Erfolg nicht in allen Fällen verbürgt, dass der Erfolg eines Rituals stärker von der psychischen Verfassung der Teilnehmer als von der „Korrektheit“ der Durchführung abhängen kann, sind Gesichtspunkte, die Religionswissenschaftlern i. a. fremd zu sein scheinen. Die hier besprochenen rituellen Gesten der griechischen Hikesie werden von uns im folgenden nicht als Symbole mit einer eindeutigen, kulturell festgelegten Bedeutung verstanden, sondern als psychologische Appelle, die die Handlungen des Gegenübers zu lenken suchen, indem sie seine psychische Verfassung unter Einsatz angeborener Wahrnehmungsschemata zu verändern versuchen. Bei Hikesie-Ritualen geht es immer um Emotionen und Versuche zu einer Lenkung derselben: das Resultat hängt von der psychischen Verfassung aller Beteiligten ab.

¹⁹⁷ Ansätze zur Überwindung dieses „Alles-oder-Nichts-Denkens“ zeigen sich bei Pedrick in Bemerkungen wie „The responses of the men supplicated make it clear that personal motives overpower any other consideration.“ (S. 139); die vorgefasste Meinung aber, der Ausgang eines Rituals müsse vorgegeben sein, lässt sie den Schluss ziehen, die beobachtete Flexibilität des Rituals sei nicht realistische Darstellung, sondern willkürliche Manipulation des Dichters.

Dass der Dichter die Handlung und damit auch den Erfolg jeder einzelnen Hikesie in beiden Epen bewusst in Beziehung zur Gesamthandlung setzt, scheint mir klar genug: die erfolglosen Hikesien auf dem Schlachtfeld der Ilias als „Kontrastmittel“, um Hektors Lösung umso klarer hervortreten zu lassen („The unbroken string of refusals gives added significance to the success of Priam’s final supplication.“), sind dichterisch höchst wirkungsvoll; ebenso die wiederholten Versicherungen, dass Zeus den Hiketes beschütze, die uns auf den letzten Etappen von Odysseus’ Wanderung, indem sie die Gastlichkeit seiner ξείνοι/ξείνοδόκοι vor Augen führen, uns die angenehme Gewissheit seiner baldigen und erfolgreichen Heimkehr geben. („In the *Odyssey*, Zeus’ protection of suppliants is used to illuminate the hospitality of various hosts.“) Doch ein Dichter, der dies nicht durchführen könnte, ohne die sozialen und religiösen Grundlagen der darzustellenden Gesellschaft nach seinem Belieben zu verändern, wäre ein Stümper.

Eine solche Auffassung stellt selbstverständlich gewisse Ansichten über den Begriff eines Rituals als solchen überhaupt in Frage: Ein Ritual, bei dem der Ausgang solchermassen personen- und situationsgebunden ist, kann nicht einfach als „magischer Mechanismus“ betrachtet werden, wo auf Knopf- (bzw. Knie-) Druck die „sacred force“, das „life stuff“ oder das Mana zu fließen beginnen und eine „protection divine“ eingeschaltet wird, als ob es sich um ein Magnetfeld handle.

B. 3. Die „Magie“ der Primitiven

Das Knie

Ein Knie geht einsam durch die Welt.
Es ist ein Knie, sonst nichts!
Es ist kein Baum! es ist kein Zelt!
Es ist ein Knie, sonst nichts!

Im Kriege ward einmal ein Mann
erschossen um und um.
Das Knie allein blieb unverletzt -
als wärs ein Heiligtum.

Seitdem gehts einsam durch die Welt.
Es ist ein Knie, sonst nichts!
Es ist kein Baum, es ist kein Zelt.
Es ist ein Knie, sonst nichts!

(Chr. Morgenstern)

Gould geht in seiner Interpretation nach altbewährter Manier vor, indem er eine symbolische Verknüpfung von Ausdrucks- und Inhaltsseite der Gebärden annimmt. Dabei deutet er die kaum misszuverstehenden Gebärden der Selbsterniedrigung (die er sehr gut beschreibt) zwar richtig als Aufgabe jedes Kampfes und damit jedes Anspruchs auf τιμή, doch gelangt er schliesslich auf Grund seiner Deutung der Berührung von Knien, Händen und Kinn sowie der Rolle von Frauen und Kindern in einigen Hikesien zu folgendem Ergebnis: "This (i. e. seine Interpretation) is that ἱκετεία, wether face to face of individuals by physical contact between them, or through a god by contact with his sacred place, is a mime of aggressive symbolical significance, directed at what must be kept inviolate, but a mime whose aggressive implications are contradicted by the inversion of normal competitive behaviour-patterns which is also a definitive feature of the ritual, symbolised (!) in action by the abject lowering of the body in kneeling or crouching, and in words by the self-abasement of language which accompanies the mime. If this interpretation is accepted, ἱκετεία is essentially an ambivalent ritual: a plea for the protection of an acknowledged and magnanimous superior (and thus an acceptance of harmless inferiority), but also a threat to the integrity of the person supplicated."

Eine kurze Kritik hat hier v. a. folgendes hervorzuheben:

Generell ist die Idee eines aus antagonistischen Elementen zusammengesetzten Rituals nicht von vornherein abwegig, - so analysiert z. B. Eibl-Eibesfeldt (1986²) verschiedenste Grussrituale als Wechsel von drohenden und besänftigenden Elementen - doch ist in der Situation eines ἱκέτης jede Drohung schlichtweg fehl am

Platz. In einem Grussritual hat die Drohung ihren Zweck, nämlich als Imponiergehabe dem Partner klar zu machen, dass man etwaigen Dominanzansprüchen genug entgegenzusetzen vermag, und lässt sich, da die Situation noch nicht sehr gespannt ist, relativ einfach wieder besänftigen. In einer Hikesie ist die Drohung nicht nur sinnlos (da die Hikesie die letzte Möglichkeit darstellt, wenn die eigene Kampffähigkeit, d. h. die Möglichkeit, sein Ziel auf aggressivem Weg zu erreichen, nahezu gleich Null ist), sondern auch gefährlich: Wer einen erbosten Feind, mit dem er Frieden schliessen will, (bzw. einen Fremden, der ihn aufnehmen soll; einen Herrscher, dessen Gunst er zu erlangen hofft; etc.) bedroht, handelt mit Sicherheit kontraproduktiv.^{198 199} Es kann nicht darum gehen, Dominanzansprüche zurückzuweisen, vielmehr ist die Aufgabe eigener τιμή (siehe oben) sozusagen der Preis, der der Hiketes für seine Sicherheit zu "zahlen" bereit ist. Nun zum einzelnen: Goulds Deutung von "knees, chin and perhaps hands - the first two emblematic of a man's reproductive power" als "sacred parts of the body" und damit als "seat of the 'life stuff', the physical strength and the sexual and reproductive power of a man" ist als Ganzes von ihm unkritisch übernommen aus Onians (1951), v. a. S. 174 - 186.

Da auf diese Weise Onians' Ideen über Gould die gesamte weitere Diskussion intensiv beeinflusst haben, scheint es mir notwendig, sie hier einer kurzen Kritik bzgl. mindestens 3 Richtungen zu unterziehen, der methodologischen, der linguistischen (d. h. indogermanistischen) und der gräzistisch-kulturhistorischen.

B. 3. I. Methodologische Kritik

1) Die „Erklärung“ von Ritualen aus „primitiven Ideen“, die wiederum aus ihnen erst erschlossen werden, ist grundsätzlich zirkulär: „Warum umschlang ein (primitiver) „Hiketes“ die Knie?“ „Weil sie heilig waren.“ „Woher wissen wir, dass sie heilig waren?“ „Weil der „Hiketes“ sie umschlang.“ Ausserdem ist die so erschlossene „magische Weltsicht“ des „Primitiven“²⁰⁰ grundsätzlich

¹⁹⁸ Nur nebenbei sei hier bemerkt, dass diese beiden Hauptkritikpunkte natürlich v. a. mit der auch bei Gould durchscheinenden Tendenz des Strukturalismus in Zusammenhang stehen: sobald es nur noch darum geht, Strukturen zu entdecken, ist eine komplizierte Struktur mit Sicherheit "besser" als eine einfache, ein ambivalentes Ritual interessanter als ein eindeutig ausgerichtetes. Von noch grösserer Bedeutung ist, dass in der strukturalistischen Deutung der Zweck der einzelnen Gebärden schlichtweg nicht betrachtet wird. Cf. Burkert (1979)

¹⁹⁹ Die weiteren von Gould vorgebrachten Punkte, nämlich die Bedeutung von Frauen und Kindern in der Hikesie, werden im zweiten Teil dieser Arbeit zur Telephos-Hikesie noch ausführlich besprochen werden (cf. Anm. 149), da meiner Meinung nach hier keineswegs ein (symbolischer) Angriff auf diese vorliegt (der die heftigsten Gegenreaktionen provozieren müsste), sondern ein Appell des Hiketes über deren aggressionshemmende Merkmale.

²⁰⁰ Bestimmte Richtungen der Ethnologie und der Religionswissenschaft bevölker(te)n die Umwelt des „Primitiven“ geradezu mit unzähligen magischen Kräften, die nicht nur in der Natur, sondern

unhinterfragbar, nicht nachvollziehbar: Die Rekonstruktion solcher „Ideen“ folgt notwendigerweise (vgl. Burkert 1979, S. 38 f.) immer dem alten Denkschema, das E. E. Evans-Pritchard als „if I were a horse“-Argument bezeichnet hat: Wenn ich ein Pferd (bzw. ein „Primitiver“) wäre, würde ich das und das tun. Wir landen an einem toten Punkt.

Burkert vertritt demgegenüber einen Ansatz, dem auch ich hier folge: Nehmen wir einmal an, dass nicht das Ritual von irgendwelchen „mystischen“ oder „magischen“ Ideen abgeleitet worden sei, sondern umgekehrt die Ideen (so vorhanden) vom Ritual (dessen Quellen wir dann natürlich anderswo suchen müssen, um nicht in einen Zirkel zu geraten). Mit den im folgenden dargelegten Thesen soll also keineswegs grundsätzlich bestritten werden, dass die Hikesie bei den Griechen und evtl. schon bei den Indogermanen eine religiöse (wenn auch kaum „magische“) Dimension hatte. Doch die Entwicklung läuft - meiner Meinung nach - anders als erwartet: Hikesie-Rituale sind primär nicht deshalb wirksam, weil sie den Schutz des Zeus (oder „primitiver magischer Kräfte“) heraufbeschwören, sondern weil die vom Hiketes verwendeten Gesten (und die davon abgeleiteten Formeln) unmittelbar wirkende, auf angeborenen Wahrnehmungsschemata beruhende psychische Appelle darstellen, löst der Hiketes, der sie ausführt, psychische Reaktionen (vereinfacht: „schlechtes Gewissen“) beim Ablehnenden aus, die dazu führen, dass das Ritual ein religiöses Signifikat erhält (Schutz des Zeus).²⁰¹ In der griechischen Hikesie sehen wir die letzten Phasen dieser Entwicklung noch vor uns: Bei Homer ist es noch möglich, den direkten (Face-to-Face-)Appell eines Hiketes ohne göttliche Strafe abzuweisen, in der Tragödie nicht mehr.

2) Bei Onians werden sämtliche (rituellen) Gesten oder Handlungen in „Körperteile“ auseinandergebrochen: „X tut das und das mit dem Körperteil Y, folglich hat Körperteil Y diese oder jene Bedeutung.“ Dies führt einerseits dazu, dass verschiedene Körperteile dieselbe symbolische „Bedeutung“ bekommen (z. B. seat of life stuff, sanctity etc.), andererseits derselbe Körperteil sehr viele verschiedene, oft nur schwer zu vereinbarende „Bedeutungen“ bekommt, bzw. die tatsächliche „Bedeutung“ des angeblich Gemeinten kaum mehr festzustellen ist: es erfolgt eine „Überfrachtung“ jedes Körperteils mit z. T. widersprüchlichen Signifikaten. So sind

auch in sämtlichen Gegenständen seiner Kultur, in seinem Körper wie in denen seiner Mitmenschen ständig wirksam seien und auf die sich auch jede Handlung seinerseits direkt auswirke. Grob gesagt: „Jede Berührung führt zu einem Fließen von Mana.“ Wie in einer solchen Umwelt überhaupt noch ein Alltagsleben stattfinden soll, ist ein Rätsel. Dass es tatsächlich - auch ohne ständige magische Interventionen - abläuft, ist uns durch weniger voreingenommene Beobachtungen bekannt. Etwas mehr Zurückhaltung könnte hier die Aufmerksamkeit des Forschers auf die tatsächlich interessanten Punkte lenken, statt sie in einem „Kräfte-Chaos“ zu verstricken. (vgl. den nächsten Kritikpunkt)

²⁰¹ Zur „Konstruktion“ des Signifikats ausgehend vom Signifikanten und v. a. einem primären innerpsychischen Referenten cf. oben Kap. A. 2. II.

die „forces“, die wir in verschiedenen Körperteilen am Werk sehen, keineswegs irgendwie typisch oder unverwechselbar, sondern mehr oder weniger austauschbare Konstrukte.²⁰² Dagegen hat ein einziger Körperteil wie die Hand entsprechend ihrer variablen Verwendung auch eine so grosse Menge von „Bedeutungen“, dass der arme Indogermane, der sich mit einem so vieldeutigen Symbol konfrontiert sah, wohl erst einmal auf eine mündliche Erklärung warten musste. Es ist offensichtlich, dass die Bedeutung eines Rituals primär den zu beobachtenden Gebärden, bzw. Handlungsabläufen zu entnehmen ist, die Onians i. a. völlig beiseite lässt.²⁰³ Rituale sind, wie Burkert (1979) (in der Nachfolge von Plutarch, Pausanias und Jane Harrison) schreibt (S. 36) δρώμενα. Wenn wir sie erklären wollen, dürfen wir die Handlung nicht aus der Erklärung herauskatapultieren.²⁰⁴ Eine spezifische Bedeutung können wir i. a. nur an einem spezifischen Gestus festmachen. Ob wir diesen nun ethologisch (als „phylogenetisch entwickelt“) oder nach konventioneller geisteswissenschaftlicher Methode (als „rein kulturelles Zeichen“) erklären, die Bedeutung lässt sich i. a. sicher nicht von irgendwelchen „Objekten“ (wie Körperteilen) ableiten, und seien sie noch so symbolgeladen, sondern viel eher von „primären“ Handlungen. Eine wichtige Methode ist hierbei die Ableitung kommunikativer Gesten von funktionalen Handlungen, bei denen die Bedeutung eben der ursprünglichen Funktion entspricht. Diese Art der Erklärung hat ja die Verhaltensforscher überhaupt erst dazu bewogen, ihr analoges Konzept für die phylogenetische Entwicklung von angeborenen Ausdrucksgebärden als „Ritualisation“ zu bezeichnen.

3) Die Rekonstruktion der „Origins of European Thought“ führt zu Konzepten oder Ideen von „Ur-Europäern“, die primär mit den Indogermanen identisch zu sein scheinen. Jedoch führt schon Onians selbst diverse Parallelen aus dem alten Orient (Semiten, Ägypter), aus Afrika,²⁰⁵ aus den finno-ugrischen Sprachen und allg. aus Asien bis nach China an. Dass eine weitere Suche noch mehr Parallelen zum Vorschein bringen würde, ist offensichtlich. In welchem Sinn kann dann jedoch überhaupt noch von den „Origins of *European Thought*“ gesprochen werden? Onians selbst äussert sich nur zögernd zur Frage, woher denn diese Parallelen kämen, und

²⁰² So z. B. sein „fluid of life“, das für alles gut ist und in allem wirkt: ebenso wenig überzeugend wie die These, dass Wasser, Wein, Bier, Öl etc. alle ihre Bedeutung aus der angeblichen Ergänzung dieses Fluids erhalten.

²⁰³ Für Onians scheint ein Ritual die Summe der dabei verwendeten Körperteile darzustellen.

²⁰⁴ Für eine solche Analyse wären eine Ohrfeige und ein liebkosendes Streicheln der Wangen genau dasselbe: Kontakt von Hand (Symbolismus X) und von Wange (Symbolismus Y).

²⁰⁵ Onians S. 179: "In the evidence above, not only for the Greeks and other Indo-European peoples but also for the Semites and others, the knee was associated with generation. I have happened upon a story of the Masai, a Nilotic people ..."

bietet als einzige Alternativen entweder direkte Beeinflussung (in den meisten Fällen äusserst unwahrscheinlich)²⁰⁶ oder parallele Entwicklungen im Rahmen verschiedener Kulturen an, was ebenso unglaublich ist.

Was wir hier konstatieren, ist also das Fehlen einer Methode, mit der die wahllos aus verschiedensten Kulturen angeführten "Belege" irgendwie theoretisch integriert werden könnten.²⁰⁷

B. 3. II. Indogermanistische Kritik

Von dem für uns noch zu erklärenden Hikesie-Ritual abgesehen stützt sich Onians' These - auch in diesem Punkt von Gould und Freyburger übernommen²⁰⁸ - einzig auf die von ihm angenommene Identität der Wurzeln in den Wörtern für "Knie" (γόνυ/genu und verwandte) und für "Kinn" (γένυς/γένειον/gena und verwandte) mit derjenigen der Wörter γίγνομαι/gignere, γένος/genus und der mit diesen verwandten.²⁰⁹ Diese Vermutung wird jedoch in der historischen griechischen Linguistik, bzw. in der Indogermanistik seit langem ausdrücklich abgelehnt.²¹⁰ Dass die Identität der Wurzeln von γόνυ/genu und γίγνομαι/gignere tatsächlich als völlig unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich beurteilt werden muss, ist mit der Entwicklung der Laryngaltheorie seit langem völlig klar geworden.²¹¹ Die Wurzel,

²⁰⁶ So ist z. B. das in Kapitel C. 1. II. vom Autor angeführten Zeugnis für das Umfassen der Knie um 3000 v. Chr. im alten Aegypten nicht im Rahmen einer konventionellen diffusionistischen Theorie auf die indogermanischen Belege rückführbar noch umgekehrt.

²⁰⁷ Das tatsächlich Europäische (bzw. spezifisch Indogermanische) liesse sich überhaupt nur vor dem Hintergrund einer vergleichenden Arbeit im grösseren Rahmen feststellen, die die allgemein-menschlichen Universalien herauszuarbeiten hätte. Während jedoch die dann festgestellten spezifisch indogermanischen Gemeinsamkeiten als kulturspezifische Konzepte eine „symbolische“ Erklärung im Rahmen der „konventionellen“ indogermanistischen Forschung sowohl zulassen wie auch erfordern würden, könnten die allgemein-menschlichen Universalien auf diese Weise nicht erklärt werden.

²⁰⁸ Von derselben „Etymologie“ ausgehend rekonstruierte auch Gladigow (1968) „zwei frühe Zeugungslehren“ (man beachte wiederum die Unbestimmtheit in der Titelwahl!).

²⁰⁹ Onians (1951), v. a. S. 175 - 177

²¹⁰ Cf. P. Chantraine (1968) s. v. γόνυ: "... il n'est guère possible de faire de γίγνομαι et γινώσκω des dénominatifs du nom du genou. ... Considérations hasardeuses d'Onians, *Origins of European Thought* 174 -182"; Frisk (1960²) s. v. γόνυ: "... dass γίγνομαι ein Denominativum von γόνυ wäre, ist schon aus morphologischen Gründen ausgeschlossen."; auch Pokorny (1959) hält alle drei Wurzeln sorgfältig getrennt und erwähnt nicht einmal die Existenz der Hypothese, dass es sich um dieselbe Wurzel handeln könnte.

Andererseits wird eine Verwandtschaft der Wörter für "Knie" (Wurzel *ǵenu-) und der Wörter für "Kinn" (Wurzel *ǵenu-) mit der Grundbedeutung "Krümmung, Winkel" von einigen Autoren für möglich gehalten (z. B. Walde, A. und Hofmann, J. B. (1938) s. v. genu; vgl. dagegen z. B. Frisk (1960²) s. v. γένυς und γόνυ.)

²¹¹ In den zwanziger Jahren (also längere Zeit vor Onians) verführte die damalige Unklarheit über die Laryngale, bzw. das "Schwa indogermanicum" in den Wurzeln für „zeugen“ (*ǵenH₁-) bzw. „erkennen“ (*ǵneH₃-) auch ernsthafte Sprachwissenschaftler zu solch gewagten Spekulationen (z. B. Meillet 1926: Verbindung von γόνυ zu *ǵneH₃-). Doch ist hier darauf hinzuweisen, dass praktisch alle sprachwissenschaftlichen Arbeiten, die einen Zusammenhang zwischen den Wurzeln für „Knie“ und „Kinn“ sowie „zeugen, gebären“ (*ǵenH₁-) oder „erkennen“ (*ǵneH₃-) annahmen, erschienen, bevor

die den Verben γίγνομαι/gignere und ihren Verwandten zu Grunde liegt, wurde von der Sprachwissenschaft schon seit der Zeit der altindischen Grammatiker einhellig als Prototyp einer besonderen Klasse von Wurzeln, nämlich der „zweisilbigen“ oder Set-Wurzeln (im Gegensatz zu den „einsilbigen“ oder Anit-Wurzeln wie z. B. *bher-) erkannt. Im Rahmen der Laryngalthorie entspricht dieser Gruppe von Wurzeln die Wurzel-Struktur CReH/CeRH, so dass heute die Wurzel von γίγνομαι „laryngalistisch“ als *ġenH₁- rekonstruiert wird.²¹² Wie auch immer man zur

die 1927 von Kurylowicz erbrachte Bestätigung der Laryngale aus dem Hethitischen allgemein anerkannt wurde, so die Arbeiten von Loth (1923), Cahen (1926), Benveniste (1926) und Meillet (1926), sowie Meringer (1928) und Güntert (1928). Dazu ist noch zu bemerken, dass auch die in den späteren kultur- und religionshistorischen Arbeiten oft als „Kronzeugen“ für die postulierte „Etymologie“ herangezogenen Sprachwissenschaftler Benveniste (1926), Cahen (1926) und Meillet (1926) die „Etymologie“ γόνυ - γίγνομαι entweder nicht vertreten oder sogar ausdrücklich ablehnen: So postuliert zwar Benveniste (1926) die (schon von Loth an keltischen und germanischen Belegen demonstrierte) Existenz des „Auf-die-Knie-Nehmens“ als Ritual der väterlichen Legitimation des Kindes bei den Indogermanen (auf Grund von keltischen und sogdischen Belegen), lehnt aber eine Verbindung zur „physiologischen“ Bedeutung „gebären“ („accoucher“) ausdrücklich ab. Meillet verbindet das Wort für „Knie“, wie schon erwähnt, nicht mit dem für „gebären“, sondern dem für „erkennen“. Cahen (1926), der immer wieder als „Kronzeuge“ für die sprachwissenschaftliche Untermauerung dieser Identifikationen herangezogen wird, lehnt diese ganz ausdrücklich ab (S. 65: „Du point de vue germanique il n'existe qu'un seul et même mot signifiant „genou“ et tous les autres usages („degré de parenté“, „génération“, „famille“, etc.) sont visiblement secondaires.“) Gerade das germanische Material zeigt deutlich, dass die immer wieder bemühte „Zusammengehörigkeit“ von „Knie“ und „Verwandtschaft“ in germanischen und keltischen Sprachen keine Urverwandtschaft, sondern eine sekundäre Erscheinung ist, ausgehend vom metaphorischen Gebrauch des Wortes „Knie“ für ein „Gelenk“, bzw. eine „Verzweigung“ im „Stammbaum“, wie wir sagen würden.

Meringer (1928) und Güntert (1928) zeigen schon zwei für die spätere (eher kompilatorisch zu nennende) Literatur zu diesem Thema typische Züge: zum einen den schon im Titel ersichtlichen Rückgriff auf ein nicht weiter lokalisierbares „ursprüngliches Denken“ (bei diesen zwei Autoren wenigstens auf idg. Kulturen beschränkt), ein Ansatz, den wir in in unserer methodologischen Kritik von Onians schon ausführlich kritisierten. Zum anderen eine offensichtliche Vernachlässigung der phonologischen Realitäten, von denen die Sprachwissenschaft auszugehen hat, zu Gunsten ausufernder Spekulationen zur Semantik: insbesondere Güntert stellt Dutzende, ja Hunderte von Wörtern aus verschiedenen idg. Sprachen neben einander, deren Zusammengehörigkeit uns nicht etwa durch den Nachweis der Regelmässigkeit der Lautentsprechungen, sondern durch gewagte Brückenschläge der Bedeutungsentwicklung, bzw. postulierte semantische Parallelentwicklungen demonstriert werden soll. Dass für diese Autoren auch die Wurzeln von γίγνομαι (für uns: *ġenH₁-) und γινώσκω (für uns: *ġneH₃-) identisch sind, versteht sich nach dem Angeführten beinahe von selbst.

Dass allerdings die betreffenden Thesen in der literatur- und religionswissenschaftlichen Erforschung noch so lange unumstritten geblieben sind, nachdem sie in der Sprachwissenschaft längst aufgegeben worden waren, lässt einerseits als Motiv für das literatur- und religionswissenschaftliche Interesse an der Etymologie wieder einmal „semantisches Wunschdenken“ erkennen (wie schon bei den meisten „Etymologien“ antiker Autoren) und macht andererseits deutlich, wie schwer Irrtümer dieser Art wieder zu korrigieren sind, sobald sie einmal die engeren Grenzen des Faches überschritten haben.

²¹² Einige wenige Forscher (so z. B. Cowgill 1965) nehmen neben dieser auch noch eine Anit (also laryngallose) Wurzel derselben Bedeutung an, um einige Formen von γίγνομαι zu erklären, die nicht die erwarteten Reflexe des Laryngals zeigen (ohne allerdings diese Wurzel mit der für „Knie“ in Verbindung zu bringen). Doch wie Cowgill selbst anerkennt, sind die Formen dieser postulierten Wurzel *ġen- praktisch auf das Griechische beschränkt, wo sie sich alle leicht anders erklären lassen: als Formen der laryngalhaltigen Wurzel, die durch Analogie abgewandelt wurden, oder als frühe Verluste des Laryngals in Kompositionshintergliedern. Daher wird die Annahme einer solchen Wurzel allgemein als unnötig abgelehnt, so z. B. von Beekes (1969), der z. B. S. 244 γέγαμεν als Neuerung zu γέγονα in Analogie zu μέγαμεν : μέμονα erklärt, oder von Mayrhofer (1986), der S. 129

Laryngaltheorie überhaupt steht, welcher Auffassung man auch über die Zahl der Laryngale oder deren Vokalisierung im Griechischen ist, hier genügt die grundlegende Feststellung, dass die Wurzel von γίγνομαι morphologisch einer grundsätzlich anderen Kategorie angehört als die von γόνυ. Dieses Wort nämlich kann nach allgemeiner Ansicht nicht mit Laryngal rekonstruiert werden, wie es Hammerich (1948) vorschlägt,²¹³ sondern geht auf *ḡenu-, bzw. *ḡonu- zurück. So würde zwar eine Ableitung des griechischen Wortes für „Knie“ von der Set-Wurzel für „zeugen“ im Nom./Akk. sg. von idg. „*ḡonH₁-u-Ø“ ebenfalls auf γόνυ führen. Dagegen wäre z. B. im Gen. sg., sofern wir von einer Durchführung der o-Stufe vor dem Schwund des Laryngals ausgingen, „γόνεφος“²¹⁴ (aus idg. „*ḡonH₁-u-os“) zu erwarten (vgl. gr. γενέτωρ, lat. genitor),²¹⁵ sofern wir aber von der Nullstufe ausgingen,²¹⁶ würden wir „γνηφός“ (aus idg. „*ḡnH₁-u-os“) erwarten (vgl. gr. (κασί-)γνητος, lat. natus).²¹⁷ Das lautgesetzlich mit Sicherheit als Vorform des homerischen γούνος zu erschliessende *γόνφος jedoch kann nicht aus einer laryngalhaltigen Form erklärt werden. Noch entscheidender ist homerisch γύξ,²¹⁸ da dieses als isolierte Einzelform sicher nicht durch paradigmatischen Ausgleich, d. h. als Analogiebildung, zu erklären ist: eine Herleitung aus „*ḡnH₁-u-ks“ liesse „γάνυξ“ erwarten.²¹⁹

nicht nur in Kompositionshintergliedern und redupl. Präsensbildungen, sondern auch in redupl. Perfekta einen voreinzelsprachlichen Schwund des Laryngals annimmt.

Von Bedeutung ist hier insbesondere die methodische Bemerkung von Beekes (S. 180): „Admittedly, apparent anit forms of *ḡenH₁- also occur (γέγαμεν), but these can easily be explained as analogic forms; see p. 244. The possibility that set and anit roots, i. e. roots with and without laryngeal as enlargement (*ḡen- : *ḡenH₁-), existed side by side cannot be entirely excluded, but one may not avail oneself of it unnecessarily. It is a methodical requirement, in those cases in which the non-enlarged root cannot be imperatively demonstrated, to try to explain the existing forms on the basis of the disyllabic root before taking refuge in the *ultima ratio* of root variants in the proto-language.“

²¹³ Hammerich (1948) vertritt die Ansicht, dass es nur einen Laryngal gegeben habe (Symbol H). Weshalb er im „Knie“-Wort einen Laryngal annimmt, ist unklar; die Attraktivität dieser These für ihn liegt wohl am ehesten in der Herleitung des Wortes πρόχυν von *ḡHn- (das durch eine unerklärte, von ihm selbst als „uncertain“ bezeichnete Metathese aus *ḡnH- entstanden sein soll). Die hier angenommene aspirierende Wirkung des Laryngals (*ḡH- > χ) ist jedoch im Griechischen nicht weiter belegt (Gegenbeispiele wie δοτός < *dH₃-to- sind zahlreich), während alternative Erklärungen für die Aspiration in πρόχυν existieren (cf. die Thesen von Meillet und Vendryès bei Schwyzler (1939) S. 328, sowie neuerdings Nussbaum (1986), S. 270-72). Im übrigen vertritt selbst Hammerich nur die These einer Homonymie der Wörter für „Knie“ und „Kinn“, ohne sich zu einer allfälligen Verwandtschaft mit der in „Kind“ vertretenen Wurzel zu äussern.

²¹⁴ Sofern mit einer einheitlichen Vertretung der Laryngale durch α im Griechischen gerechnet wird (was mir jedoch nicht einleuchtend erscheint), wäre das Produkt „γόναφος“.

²¹⁵ (cf. Rix 1976, § 82 c)

²¹⁶ Zum idg. Paradigma des Wortes für Knie (selbstverständlich ohne Laryngal) cf. auch Hamp (1970)

²¹⁷ (cf. Rix 1976, § 83e)

²¹⁸ Eine unabhängige Parallele zu γύξ stellt die von B. Forssman (1965) für hy. Merc 152 erschlossene Relikt-Form γυνσι dar (in περί γυνσι), die auf den idg. Lok. Pl. zurückgeht und ebenfalls eine laryngallose Schwundstufe *ḡnu- voraussetzt.

²¹⁹ vgl. z. B. *ḡH₃-iske- > thess. φάλ-ίσκ*ε-ται, att. ἀλίσκηται (cf. Rix 1976, § 84 β)

Ungleich schwieriger erscheint die Situation für γένυς, das man gerne mit γνάθος und γναθμός sowie verschiedenen nicht-griechischen Wörtern in Verbindung bringen würde. So setzt z. B. W. Winter (1965), S. 108 - 110 für skr. hánuḥ eine Wurzel *ḡXen-, für lit. žándas eine Wurzel *ḡenX- an.²²⁰ Mit der zweiten könnten auch griechisch γνάθος und γναθμός, sowie „makedonisch“ κάναδοι und arm. cnawt verbunden werden, während gr. γένυς, lat. gena, got. kinnus und air. giun mit der einen oder andern der beiden Wurzelformen verbunden werden könnten. Toch. A śanwem. dagegen müsse auf eine dritte Wurzelform, nämlich *ḡeXn- zurückgeführt werden. Von diesen drei Formen könnten nun *ḡXen- und *ḡeXn- auf *ḡenX- zurückgeführt werden, und zwar unter der Voraussetzung, dass eine von Winter (v. a. auf Grund tocharischer Formen) postulierte Metathese²²¹ von Halbvokal und Laryngal zwischen Konsonanten (d. h. in der Nullstufe vor Konsonant) auch für die Kombination Resonant (Liquidida oder Nasal) und Laryngal Gültigkeit habe. So sei in der Nullstufe vor Konsonant *ḡnX- zu *ḡXn- geworden, was dann zu einer falschen Restitution der Vollstufe geführt habe, teils als *ḡXen-, teils als *ḡeXn-. Was die Art des involvierten Laryngals betrifft, so schwankt Winter zwischen E und O (in unserer Notation H₁ und H₃), entscheidet sich jedoch schliesslich auf Grund von toch. A śanwem., gr. γένειον und arm. cnawt für E.²²² Polomé (1972) macht jedoch zu Recht darauf aufmerksam, dass schon die Metathese von Halbvokal und Laryngal eine ungerechtfertigte Annahme („unwarranted assumption“) sei (S. 234). Zu Winters Rekonstruktion der Wurzel von γένυς äussert er sich folgendermassen (S. 235): „ ... it is hardly possible to justify the ε of Gk. γένυς if it is to reflect *ḡH₃enus. If the initial h- of Skt. hánu^a actually reflects PIE /g/ + laryngeal, Winter may be right in assuming that the laryngeal did not originally appear in this position in the word, since such cognates as Lith. žándas point to a theme I *ḡen-H-. It is accordingly difficult to determine which laryngeal is involved, though Winter tries to make a case for *H₁ on the basis of Arm. cnawt and Toch. śanwem., but to do so, he has to assume a rather hypothetical metathesis of the laryngeal in the zero-grade *ḡnH₁- on which new *ad hoc* full-grade forms *ḡeH₁n- and *ḡH₁en- are then posited to account for the Tocharian and Sanskrit forms respectively.“ Winter (1980) macht zwar erneut den Versuch, gr. γένυς von *ḡH₁enus abzuleiten und zwar im Rahmen einer neuen Erklärung der problematischen Alternationen skt. (-)h- : gr. (-)g- (skt. máhi

²²⁰ X entspricht in dieser Notation einem „allgemeinen“ Laryngal-Symbol, d. h. unserem H.

²²¹ Eine derartige Metathese von Laryngal und Sonant (ebenfalls mit dem Wort für „Feuer“, gr. πῦρ als Kronzeugen) hatte schon Hammerich (1948) postuliert, auf dessen Arbeit Winter (1965) allerdings nicht eingeht und dessen Thesen in der Indogermanistik kaum Anklang fanden.

²²² Anzumerken ist auch hier, dass auch Winter nicht für eine Identität der Wurzeln von γίγνομαι (*ḡenH₁-) und von γένυς (*ḡH₁en-/*ḡenH₁- ??) eintritt.

gegenüber gr. μέγα). Diese seien im Gegensatz zur konventionellen Meinung nicht von *ǵ-X abzuleiten (X: „a cover symbol for an aspirating laryngeal“), sondern von *ǵh-Γ (Γ: „a voicing laryngeal“). Die Entsprechung von gr. γένυς und skt. hánuḥ beweise nun, dass „voicing is not a property of an o-coloring laryngeal only.“, sondern dass „this *Γ can only have been an e-coloring (or non-coloring) one.“ Dies lehnt jedoch z. B. M. Mayrhofer (1986) zu Recht ausdrücklich ab: „W. Winters Rekonstruktion ... führt nicht weiter.“ Mayrhofer gibt dagegen als Motivation für die Umgestaltung des ved. Wortes: „jánu- ‚Kinnbacke‘ und jánu- ‚Knie‘ wären zu ähnlich geworden.“

Während sich die Lage im einzelnen v. a. für γένυς also recht kompliziert darstellt, so kann doch festgestellt werden, dass die postulierte Identität der Wurzeln von γόνυ und γίγνομαι äusserst unwahrscheinlich ist und einen schon zu Onians' Zeit überholten Stand der Indogermanistik reflektiert.

B. 3. III. Gräzistisch-kulturhistorische Kritik

Aus Sicht von Onians sind Körperteile in erster Linie Symbole für Ideen. Neben seinen etymologischen Spekulationen spielen dabei auch literarische Belegstellen eine (kleine) Rolle. Betrachten wir also einige wenige der griechischen Stellen, die die Rolle der Knie, des Kinns und der Hände als "seat of the 'life stuff', the physical strength and the sexual and reproductive power of a man" zu belegen scheinen.²²³

Sicherlich nicht ohne Bedeutung ist, dass die Knie in der epischen Sprache in verschiedenen festen Wendungen auch die körperliche Stärke, bzw. Ausdauer oder gar Lebenskraft zu symbolisieren scheinen. Als wichtigste dieser Wendungen verlangt γούνατα λύειν eine Erklärung. An vielen Stellen bei Homer bedeutet γούνατα λύειν einfach töten (z. B. Il. 5, 176, etc.), doch um der Bedeutung auf die Spur zu kommen, sind wahrscheinlich die anderen Stellen interessanter, wo die Bedeutung auch noch nicht durch den formelhaften Gebrauch abgenutzt ist. Im Passiv wird λóτο γούνατα eben nicht für "sterben" gebraucht, sondern wie oben (Kap. B. 2) gezeigt, u. a. für einen durch heftige Emotionen bewirkten körperlichen Zusammenbruch, der durch das Einknicken der Knie bildlich am eindrücklichsten dargestellt werden kann (vgl. die dort ausführlich interpretierte Stelle Il. 21, 114-116). Der Zusammenbruch erfolgt eindeutig vor irgendeiner physischen Einwirkung von Seiten Achills, es handelt sich – wie schon bemerkt – um einen Zusammenbruch des Muskeltonus auf

²²³ Die Hikesie-Stellen fallen dabei weitgehend weg, da ja wie in B. 3. I. bemerkt, die Heranziehung dieser Stellen zur Konstruktion einer "life stuff"-Symbolik und die darauf folgende Benützung eben dieser "life stuff"-Symbolik zur Interpretation der Hikesie einen Zirkel darstellt.

Grund eines Schocks. Neben den schon dort angeführten Parallelstellen für Schrecken (Od. 4, 703 und 22, 68 und 147), Verzweiflung (5, 297 und 406), erotisches Verlangen (18, 212) und plötzliche Freude (23, 205 und 24, 345) ist aber v. a. die ganz parallele Wendung²²⁴ mit γυῖα statt γούνατα in Od. 8, 233 μοι φίλα γυῖα λέλυνται wichtig: hier ist der Satz ganz wörtlich zu nehmen: "meine Beine sind schlaff." Wir sehen an dieser Stelle, woher die Wendung eigentlich kommt: Odysseus sagt den Phäaken, er sei im Augenblick auf Grund der Strapazen seines Schiffbruchs nicht gerade gut zu Fuss und werde sich daher nicht auf einen Wettlauf einlassen, nehme aber jede andere Herausforderung zu einem Wettkampf an. Und das, nachdem er eben all ihre Athleten im Diskuswurf besiegt hat! Davon, dass ihm irgendeine Lebenskraft ausgesaugt worden wäre, kann nicht die Rede sein: Er stotzt nur so vor Kraft. Es sind tatsächlich seine Beine, die wegen der Strapazen im Augenblick unbrauchbar sind. So sollten wir auch die anderen Stellen als einfache Metonymien körperlicher Zustände für die sie auslösenden Empfindungen sehen, wie wir sie auch Deutschen reichlich kennen, in der Art von "da blieb ihm vor Schreck das Herz stehen".

Die einzige Stelle²²⁵ in der griechischen Literatur, die wirklich für eine Verbindung von Knie und Sexualität zu sprechen scheint, ist Hesiod, Erga 586 ff.

μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαιρότατοι δέ τοι ἄνδρες
εἰσὶν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει,
ἀναλέος δέ τε χρῶς ὑπὸ καύματος·

Die ausgetrockneten Knie brauchen aber hier nichts weiter darzustellen als einen physischen Ausdruck der allgemeinen Kraftlosigkeit²²⁶ (ἀφαιρός hat keine speziell sexuelle Bedeutung),²²⁷ die die Männer in dieser Zeit an den Tag legen, ganz wie wir es oben für γυῖα λέλυνται gesehen haben, wofür auch spricht, dass daneben nicht nur der Kopf erwähnt wird (dem Onians analoge, d. h. sexuelle Funktionen zuspricht), sondern auch ganz allgemein das „Fleisch“, der Körper. Wenn die Knie einfach für sexuelle Kraft stünden, wäre es merkwürdig, dass die Hitze auf die Frauen genau die umgekehrte Auswirkung hätte wie auf die Männer, doch dem beugt Onians vor, indem er die Knie zum Sitz eines „fluids of life“ macht, das nicht nur als mit Gehirn-

²²⁴ vgl. z. B. Il. 13, 85

²²⁵ Die entsprechende Stelle bei Alkaios (B. 39; LP 347) kann nicht als selbständiges Zeugnis in Anspruch genommen werden, da es sich um ein beinahe wörtliches Hesiod-Zitat handelt.

Onians Behauptung, dass Euripides die Knie als „generative members“ bezeichne (Elektra 1208-1215) ist lediglich eine Interpretation dieser Verse, wobei er im Ausdruck πρὸς πέδῳ τιθεῖσα γόνιμα μέλη ebendiese γόνιμα μέλη als „Knie“ interpretiert, was aber durch nichts anderes als seine eigene „Knie-Hypothese“ nahegelegt wird. (Denniston 1939 z. B. übersetzte - ohne irgendwelche Irritationen - : „the limbs that gave me birth“)

²²⁶ was die mangelnde sexuelle Leistungsfähigkeit mit einschliesst

²²⁷ Wie Onians S. 177 mit "impotent" zu übersetzen ist also irreführend.

und Rückenmarksflüssigkeit identisch, sondern auch als Teil des männlichen Samens gedacht worden sei. Dieser also macht die Knie zum „Kraftzentrum“: Wieso dann jedoch gegenüber Frauen die Hikesie ebenfalls durch Umschlingen der Knie vollzogen wird (z. B. Od. VII, 142), bleibt rätselhaft.²²⁸

Sobald wir die Etymologie einmal auf der Seite lassen, bleiben für die Indogermanen nur zwei Rituale, bei denen die Berührung des Knies eine Rolle zu spielen scheint: Das eine ist die Berührung der Knie bei der Hikesie,²²⁹ das andere Ritual, das für die Stellung des Knies als eines mit besonderer, "heiliger" Lebenskraft versehenen Körperteils zu sprechen scheint, ist das v. a. von den Römern bekannte Ritual des "liberos tollere", durch das der Vater ein Kind als legitim anerkennt und damit in die Familie aufnimmt.²³⁰ Ob dieses Ritual tatsächlich in irgendeiner Weise in Analogie zu den physiologischen Vorgängen von "Zeugung" oder „Geburt“ gesehen wurde, und deshalb wiederum eine Übertragung von „life stuff“ vorliegt, wie Onians meint, bleibt äusserst fraglich: „Mais c'est fausser le sens de ces témoignages que de les rapporter à l'enfantement et d'en induire que les femmes accouchaient à genoux.“ (Benveniste 1926). Eine Interpretation²³¹ dieses Rituals zu geben, ist hier nicht der geeignete Platz, jedoch ist darauf hinzuweisen, dass die in Kap. C. 1. II. gegebenen

²²⁸ Auch die Nausikaa-Hikesie in Od. VI wird durch Umschlingen der Knie vollzogen, erst in gedanklicher Vorwegnahme (Vers 142), später in der figurativen Hikesie (Vers 149) mit Ersatz des Gestus durch die performative Äusserung.

²²⁹ die eben für uns noch zu erklären bleibt

²³⁰ Mit Benveniste (1926) halte ich die von Loth (1923) beigebrachten Belege für altir. glún-dalta und parallele Wendungen aus anderen idg. Sprachen zwar für sichere Indizien, dass das Ritual des „liberos tollere“ zur Anerkennung der legitimen Kinder urspr. im idg. Sprachraum weit verbreitet war. Für die Hethiter gibt es ein Zeugnis im Ullikummi-Mythos, vgl. ANET 122. Für das Griechische sind die letzten Spuren noch in Ilias IX, 454 ff. und Odyssee XIX, 400 ff. zu sehen **sowie Hesiod, Theogonie 459 f.,???** an denen allerdings der Grossvater die Rolle des „Aufhebenden“ übernommen hat, cf. aber auch Ilias V, 408, XXI, 506 oder XXII, 500 und Od. XVI, 443 ff.: das natürliche Verhalten der Kinder, die - kontaktsuchend - „an/auf den Knien des Vaters ihn „Papa“ nennen“, auf seine Knie sitzen und bei ihm Trost suchen oder auf Papas Schoß gefüttert werden, ist doch wohl der Ursprung dieser Art von Ritual. Dagegen wird aber von Benveniste zu Recht betont, dass die Stellen, die mit einem Brauch, im Knien zu gebären, erklärt werden (was ihm ebenfalls unnötig scheint), nur im semitischen, nicht im idg. Sprachraum auftauchen. Ebenso ist auch die Sitte, auf den Knien des Ehemanns zu gebären, mit der gewisse Stellen im Alten Testament erklärt werden (Gen. 30, 3; 50, 23) gerade nicht spezifisch indogermanisch, sondern tritt, wie Loth (1923) und Deonna (1939) selbst zugeben „sur divers points du globe, un peu partout“ auf.

²³¹ Der von Onians angeführte Mythos von der Schenkelgeburt des Dionysos durch Zeus betrifft eindeutig den Oberschenkel, nicht das Knie, doch sind solche willkürlichen Uebertragungen typisch für Onians. Man könnte diesem Einwand entgegenhalten, auch die hier (s. unten) geäusserte Auffassung, die Umarmung des Unterschenkels statt des Knies als dasselbe Ritual zu betrachten, sei genauso willkürlich, doch genau hier liegt eben der Unterschied: sofern das Knie seine Sonderstellung auf Grund irgendwelcher symbolischer, pseudo-religiöser Zuschreibung von heiligen Eigenschaften erhält, dürfen wir ohne deutliche Zeugnisse nicht einfach irgendwelche Erweiterungen dieses Bereichs zulassen, da wir sonst früher oder später am ganzen Körper mit denselben heiligen Kräften überschwemmt sein werden, vgl. B. 3. I.

Ist dagegen die Knie-Umarmung rein funktional bedingt, und kann diese Funktion gegebenenfalls auch durch den Unterschenkel übernommen werden, so ist gegen den Beizug solcher Belege nichts einzuwenden.

Darlegungen zum Thema Körperkontakt sicher auch hierauf angewendet werden können. Sobald wir davon ausgehen, dass die Aufnahme von Körperkontakt an sich der primäre Sinn dieses Rituals ist, stellt sich die Frage, ob dem Vater, der als Oberhaupt der Familie das Kind **in sitzender Stellung** (evtl. nach dem Mahl, cf. Od. XIX, 400 ff.) entgegennimmt, überhaupt andere Möglichkeiten blieben, das aufgenommene Kind woanders als auf seinen Knien zu deponieren.

C. ETHOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

C. 1. Der "Biological Approach"

C. 1. I. Warum gerade bei Hikesie-Ritualen ein ethologischer Ansatz?

Rituale setzen sich in erster Linie aus Gebärden und Worten zusammen. Doch während die Worte in griechischen Hikesieritualen (im Gegensatz zu vielen anderen Ritualen) von sehr geringer Bedeutung zu sein scheinen, wofür v. a. spricht, dass nur wenige konstante Wendungen in den Worten der Hiketai vorkommen,²³² sich diese vielmehr jeweils nach dem variablen Zweck der Hikesie richten, bilden die Gebärden, in deren Vollzug die Griechen das eigentliche Ritual sahen, ein v. a. in den wichtigsten Teilen konstantes Schema. Es scheint sogar so, als ergäbe sich die Zugehörigkeit einer Handlung zum Typ der „Hikesie“ überhaupt nur (oder wenigstens v. a.) aus der Konstanz der damit verbundenen Gebärden. Deshalb scheint mir eine Untersuchung der betreffenden Gebärden von höchster Bedeutung. Die Konstanz, mit der sie bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder auftreten, legt es nahe, dabei an angeborene Ausdrucksbewegungen zu denken und dementsprechend ethologische Methoden zu ihrer Erklärung beizuziehen.

Im folgenden soll nun versucht werden, die von Gould (1973) unter "Supplication of a human being (or of a god) face to face" zusammengestellten Verhaltensweisen ethologisch zu interpretieren. Diese bieten sich für ein solches Vorgehen eher an als die von Gould als "Supplication by contact with an altar of a god or other sacred ground" bezeichneten, da wir bei diesen mit einem stärkeren Einfluss der spezifischen religiösen Vorstellungen der Griechen zu rechnen haben. Bei einer Face-to-Face-Hikesie dagegen liegt die Vermutung nahe, dass wir es mit verschiedenen Ausprägungen angeborener Verhaltensweisen zu tun haben, was in den folgenden Kapiteln untermauert werden soll. Einerseits impliziert die Situation der Hikesie meist ein Zusammentreffen zweier einander nicht nur unbekannter, sondern oft auch verschiedenen Völkern angehörender Personen (was ein rein kulturell vorgegebenes Ritual unwirksam machen würde), andererseits stellt eben diese Situation nicht erst für Homo sapiens, sondern jedes höhere Wirbeltier ein Problem dar: Wie macht man sich einen aktuell oder zumindest potentiell aggressiven Artgenossen – ein Begriff, der für Menschen auch Götter umfasst – geneigt, so dass dieser nun seinerseits bereit

²³² Abgesehen von denen, die sich darauf beschränken, die Gebärden auch noch zusätzlich auf sprachlicher Ebene wiederzugeben, bzw. durch sprachliche Wiedergabe zu ersetzen, was Gould (1973) als „figurative supplication“ bezeichnet. Die Gebärden sind hier eindeutig primär.

ist, seine Aggression zu beenden, Schutz vor Dritten zu gewähren oder einen Wunsch zu erfüllen? Kürzer oder eindeutiger nämlich lässt sich die Situation der Hikesie nicht umschreiben. Es ist kaum vorstellbar, dass sich im Lauf der Evolution nicht angeborene Verhaltensweisen zur Lösung dieses Problems hätten entwickeln sollen. Tatsächlich sind Verhaltensweisen, die zur Konfliktbewältigung durch Unterwerfung des Schwächeren dienen (von den Ethologen als Submission bezeichnet), im Tierreich weit verbreitet. Es sind beinahe immer ritualisierte Bewegungen aus den folgenden Bereichen²³³:

a) Abwenden / Verbergen drohender Körperteile oder -signale:

Das genaue Gegenbild zum Drohen: man bemüht sich, weniger gefährlich auszu-sehen, indem man scharfe Zähne verbirgt, scharf starrende Augen abwendet und allgemein seine drohend wirkende Grösse (die ja meist mit grosser Kampfkraft zusammengehört) verkleinert. Dieser Zusammenhang wurde schon von Charles Darwin²³⁴ selbst erkannt, der feststellte, dass die Ausdrucksbewegungen der Drohung beim Hund (Zähne zeigen, starren, Grösse durch aufgestellte Haare übertreiben,²³⁵ etc.) als Vorbereitungshandlungen für den Angriff letztlich funktional (und erst sekundär kommunikativ) seien, dagegen die submissiven Verhaltensweisen desselben Hundes letztlich nicht funktional, sondern als "Antithese" zum Drohen zu verstehen seien: Wer sich verkleinert, signalisiert nicht nur "Abwesenheit von Angriff", sondern "das Gegenteil von Angriff", also die Intention einer freundlichen Interaktion.

b) die Mutter-Kind-Beziehung:

Der Unterlegene versucht, die Rolle des Kindes einzunehmen,²³⁶ und durch Nachahmung angeborener Auslösemechanismen im Gegner den Brutpflegetrieb oder zumindest eine weit verbreitete Aggressionshemmung gegen Junge der eigenen Art auszulösen. Jedoch dienen auch "mütterliche" Verhaltensweisen demselben Zweck.²³⁷

²³³ Cf. z. B. Barash 1982², Eibl-Eibesfeldt 1987⁷, S. 546 ff.

²³⁴ The Expression of Emotions in Man and Animals, 1872, Text zu Fig. 5 und 6

²³⁵ Bei den homerischen Kriegern diente der Helmbusch als ähnlich bedrohliches Mittel, sich zu vergrössern.

²³⁶ Auch hierzu kann natürlich die in Absatz a) angesprochene Verkleinerung gehören.

²³⁷ In zärtlicher Anrede verwenden wir gerne Verkleinerungsformen als Kosenamen. Dies ist auch in nicht-indogermanischen Sprachen üblich. Umgekehrt versuchen Partner in intimen Verhältnissen sich aber auch über infantile Appelle als zur *Betreuung geeignet* darzustellen. Ausserdem gebrauchen Erwachsene und Kinder unbewusst die sog. "Babysprache" nicht nur, um sich in vertraulicher Weise Babys, sondern auch Schutzbedürftigen zu nähern.

Diese "Babysprache" zeichnet sich aus durch:

- gegenüber der Normalsprache eine Oktave höhere Tonfrequenz
- übertriebene Satzmelodie
- Betonung wichtiger Elemente
- Einfache Sprache

c) die Beziehung zweier Sexualpartner:

Da bei Säugetieren meist die Männchen stärker und aggressiver sind, sie aber dennoch zum Zweck der Paarung mit den Weibchen mehr oder weniger friedlich umgehen können müssen, besteht oft eine Aggressionshemmung der Männchen gegenüber Weibchen,²³⁸ die andere Männchen ausnützen, indem sie die Rolle des Weibchens einnehmen. So wurde das sog. "Präsentieren" der weiblichen Paviane, ursprünglich eine Paarungsaufforderung, zum aggressionshemmenden Submissionssignal, das nicht nur Weibchen, sondern auch Männchen oft gebrauchen.²³⁹

C. 1. II. Burkerts Ansatz und die Konstanz des wichtigsten Ritualelements

Als erster und bisher einziger hat Burkert (1979, S. 43-45) den Versuch unternommen, griechische Mythen und Rituale auf der Grundlage biologisch vorgegebener "Programs of Action" zu deuten. Sein Ansatz ist der einzige geblieben, der ethologisches Material zur Erklärung von Hikesieritualen heranzieht, deshalb ist es angebracht, hier auf ihn einzugehen:

Verdienstvollerweise hat Burkert durch die Gegenüberstellung einer antiken Darstellung (einer Gemme mit der Dolon-Hikesie, Fig. 3 bei Burkert) und eines modernen Pressebildes aus Bangladesh aus dem Jahre 1971 die Konstanz²⁴⁰ des wichtigsten Elements des Rituals über mehr als 2 Jahrtausende und über Kulturkreise hinaus eindrucklich dokumentiert.²⁴¹

Das bildlich dokumentierte Vorkommen dieses Ritualelements in konstanter Form lässt sich durch ein weiteres Zeugnis aus dem alten Ägypten, wieder einem anderen Kulturkreis, noch stark erweitern. Das Elfenbeintäfelchen des Königs Dewen (unten abgebildet) stammt aus dem 30. Jahrhundert v. Chr., aus der ersten Dynastie. Die Zeugnisse umspannen nun also einen Zeitraum von 5000 Jahren.

- Vereinfachung der Grammatik.

(cf. Eibl-Eibesfeldt 1986²)

²³⁸ v. a. wo eine Paarungschance zu bestehen scheint

²³⁹ Viele der aus der Partnerbeziehung bekannten aggressionshemmenden Signale sind natürlich ihrerseits wieder aus der Mutter-Kind-Beziehung übertragen.

²⁴⁰ eines der wichtigsten Kriterien für die Anwendung humanethologischer Methoden, vgl. Kap. A. 1. II. 1.,

vgl. Burkerts Überschrift "The Persistence of Ritual" für das betreffende Kapitel.

²⁴¹ Ein Text- statt Bildzeugnis bietet die Bibel: Im zweiten Buch der Könige 4, 27 umfasst die Schunemiterin deren Sohn gestorben ist, die Füße Elisas, worauf dieser ihren Sohn wieder von den Toten erweckt. Der Wortlaut der Wendung ist "wattahzēq bəraglāju", wobei das Hif'il (hier im Waw-Imperfekt) der Wurzel ḥzq i. a. als "festhalten" übersetzt wird. Diese Stelle verdanke ich Herrn Thomas Schneider.

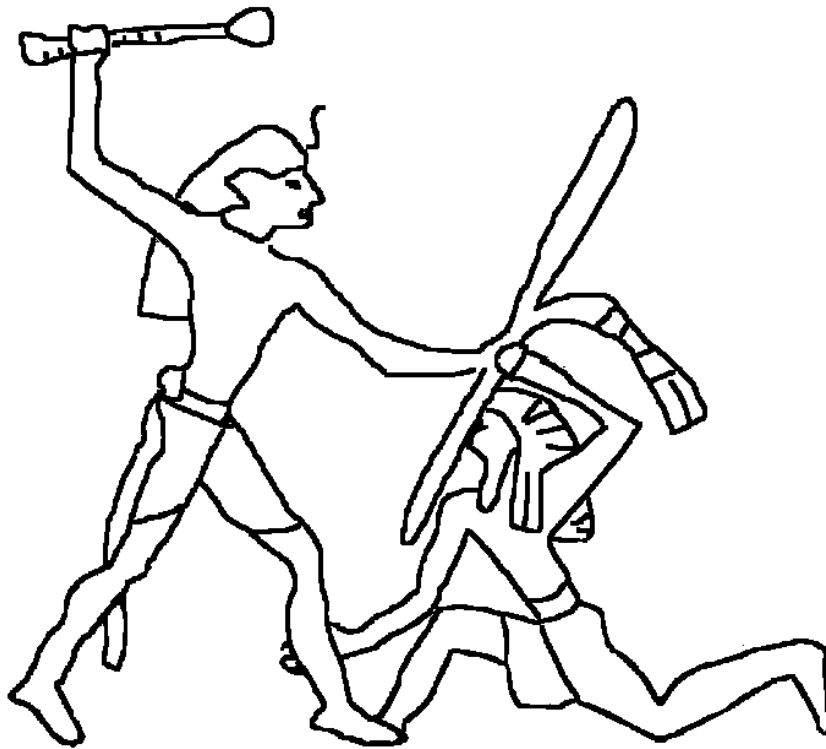


Abb. 8.: Darstellung auf dem Elfenbeintäfelchen des Königs Dewen (1. Dyn., 30. Jh. v. Chr.), Britisches Museum (EA 55586): Der König erschlägt einen niederknieenden und um Gnade flehenden Feind, ein Bildtyp, der als "Erschlagen der Feinde" in der Folgezeit zum klassischen Darstellungsschema pharaonischer Macht avancierte (Zeichnung des Verfassers nach eigener Aufnahme).²⁴² Der "Feind" umfasst mit der rechten Hand die Wade des Königs.

Ein Kontakt mit indogermanischen Völkern kann für Ägypten um 3000 v. Chr. eindeutig ausgeschlossen werden. Auch ist es wichtig zu betonen, dass der Inhalt dieser Darstellung, das "Erschlagen der Feinde" zwar schon früh zu einem festen Bildtypus stilisiert wurde, der sich auf ägyptischen Tempelwänden wieder und wieder abgebildet findet (vgl. die in Kap. C. 2. VII. genannten Darstellungen), dabei aber gerade die Hikesie-Geste des Umfassens der Wade durch den niedergeworfenen

²⁴² Photographie in ANEP S. 91, Abb. 293; Photographie des Britischen Museums, zugänglich über Internet:
http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps345241.jpg&retpage=15377

"Feind" **nicht** in diesen Typus eingegangen ist,²⁴³ was eine spätere Diffusion von Ägypten nach Griechenland ebenso ausschliesst.²⁴⁴

Obwohl also schon Burkert die Konstanz des wichtigsten Ritualelements, des Umfassens der Knie (bzw. Waden), demonstriert, beruht seine Interpretation dieses Elements wie auch des ganzen Rituals in erster Linie auf seiner Erklärung eines zusätzlichen Elements der griechischen Hikesie, das im modernen Zeugnis kein Gegenstück hat, der Hiketeríai als Teile einer Stibás, eines Lagers aus grünen Zweigen: Der Empfänger der Hikesie soll dazu gebracht werden, sich hinzusetzen. Als Aufforderung dazu diene primär die Umarmung der Knie. Die These geht damit von einem nicht sehr zentralen Teil der Hikesie aus (in nicht-religiösem Kontext sind die Hiketeríai eher selten), und gerät ebenfalls wieder in eine Art "halbsymbolische" Deutung hinein: nicht die Zweige selbst haben einen Einfluss auf den Empfänger der Hikesie²⁴⁵, sondern erst die daraus gebaute Stibás, die aber in der tatsächlichen Hikesie gar nie gebaut wird. Das bedeutet: Die Zweige wirken erst über eine Assoziation (zum "Nest"²⁴⁶), ein zwar nicht unmöglicher, aber eher unwahrscheinlicher Weg für ein Signal, das, weil von grösster Dringlichkeit, möglichst schnell und eindeutig (ein Vorteil angeborener Auslösemechanismen) übermittelt werden sollte. Auch tragen die Hiketai normalerweise nicht mehr als eine Hiketería in der Hand, die assoziativ-symbolische Verbindung wird also, da nicht einmal mehr das genügende Baumaterial für die Stibás gegeben ist, immer dünner. Die viel zentraleren Gebärden des eigentlichen Rituals, v. a. das Anfassen der Knie, werden nicht primär aus sich selbst erklärt²⁴⁷ (so werden keine Parallelen zu dieser Gebärde als Aufforderung, sich zu setzen, aus anderen Bereichen der griechischen Kultur oder aus anderen Kulturen gegeben), sondern nur auf die Deutung der Hiketería bezogen. Der hier vertretene Ansatz dagegen wird jeweils die einzelnen Teile der griechischen Face-to-Face-Hikesie für sich betrachten und auf ihre etwaigen "vor-rituellen", d. h. funktionalen Ursprünge untersuchen.

²⁴³ Möglicherweise weil ja gerade die Erregung von Mitleid mit den Feinden des Pharao nicht im Sinn der Propaganda war. Für weitere Darstellungen des Bildtypus vgl. ANEP, S. 91, Abb. 295, S. 92, Abb. 296, S. 101, Abb. 310, S. 102, Abb. 312 etc. Alle sind später zu datieren, ausser der Nar-mer-Palette (S. 92, Abb. 296).

²⁴⁴ Ganz abgesehen davon, dass für Homer, unseren Hauptzeugen für die Face-to-Face-Hikesie, Ägypten ein fernes Wunderland ist.

²⁴⁵ Denn Burkert postuliert hier selbstverständlich keinen menschlichen AAM mit Zweigen als Auslöser, wie er bei den von ihm als Vergleichsobjekten angeführten Vögeln wirksam ist.

²⁴⁶ Wobei anzumerken ist, dass Schimpansen - im Gegensatz zu Vögeln - ihre Nester niemals gemeinsam bauen, und dass die Nester in ihrem Leben einen wesentlich geringeren Stellenwert haben, sowohl was den dafür betriebenen Aufwand (der Bau erfolgt kurz vor dem "Schlafengehen") wie auch ihre Funktion (sie werden immer nur für eine Übernachtung benutzt) betrifft.

²⁴⁷ Auch bleibt die Tatsache, dass auch die Knie von schon Sitzenden umfasst werden (Il. 1, 500), unerklärt.

C. 2. Ethologische Erklärungen griechischer Hikesierituale

C. 2. I. Selbstentwaffnung, Sich-Verkleinern (Knien, Kauern, etc.):

"Tu mir nichts, ich tu dir auch nichts"

Einen wichtigen Teil der griechischen Face-to-Face-Hikesie, wie Gould (1973) sie beschreibt, bilden Gebärden, die dem ersten Bereich entstammen: Jede Bedrohung muss unterdrückt werden. Dies bedeutet beim Menschen zunächst einmal ein Ablegen seiner künstlichen Waffen (cf. Il. XXI 50 und Od. XIV 276 f.), dann aber, da er keine sehr bedrohlichen natürlichen Waffen besitzt, v. a. eine möglichst starke Verkleinerung seiner Körpergrösse: Der Betreffende kniet, kauert oder hockt am Boden oder legt sich hin. Er demonstriert durch seine Haltung seine absolute Ungefährlichkeit, ja seine Aufgabe jedes zwischen erwachsenen Männern seiner Art normalerweise unumgänglichen Wettstreits. Die äussere Haltung drückt hierbei einen inneren Zustand aus, den wir sowohl im Deutschen wie im Englischen überhaupt nur metaphorisch mit Wörtern bezeichnen können, die eigentlich wieder das Aeussere beschreiben. So schreibt Gould hierzu (Hervorhebungen von mir gesetzt): "The first and most obvious thing to note about the behaviour of the *suppliant* is that he goes through a series of gestures and procedures that together constitute total *self-abasement*. The suppliant comes forward with his hands empty and outstretched,²⁴⁸ and adopts a physical posture of *inferiority* towards the object of his *supplication*. He stresses his own defencelessness and lack of any claim to τιμή : frequently, by contrast, the suppliant exaggerates the τιμή of the person to whom his supplication is addressed. In word and movement his behaviour indicates that he has temporarily opted out of the "contest system" of any social relationships that characterises normal behaviour between non-φίλοι. The suppliant, as we have seen, characteristically crouches or kneels, ... The posture, demeanour and language of a suppliant may be compared in Greek literature to those of a slave ... and the suppliant will use language which reflects *humiliation* upon the speaker while correspondingly according extravagant recognition to the τιμή of the person addressed. ... So too Themistokles²⁴⁹, in making his plea to Admetos, stresses his own weakness and Admetos' power (Thuc. I 136.4). The overall impact of this procedure is thus to present an image of utter *abjectness* ... [Es folgt ein Zitat aus Pitt-Rivers] ... The word "*submission*" in this quotation from Pitt-Rivers well suits the Greek evidence ..."

Genau dies ist die grundlegende Funktion der Hikesie: sie ist ein **Submissionsritual**

²⁴⁸ Vgl. dazu den folgenden Abschnitt

²⁴⁹ Cf. den zweiten Teil dieser Arbeit

(ein Begriff, der in der Ethologie ständige Verwendung findet) und folgt damit dem im ganzen Tierreich festgelegten Code "gross/hoch = gefährlich/drohend" und "klein/niedrig = harmlos/freundlich". Dieser Gegensatz wurde, als "Prinzip der Antithese" schon von Ch. Darwin (1872) entdeckt und ausführlich besprochen. Natürlich ist dieser Code auch unter Menschen allgemein verständlich und keineswegs erst von den Indogermanen oder irgend einem anderen "modernen" Volk erfunden worden. Niemand von uns braucht erst zu lernen, dass sich **unterwirft**, wer sich vor jemandem in den Staub wirft, und Mächtige haben diese Geste zu allen Zeiten und an allen Orten der Geschichte ihren **Untertanen** abgefordert. Dass diese Symbolik so universale Bedeutung hat, ist einerseits auf die direkte Abhängigkeit von Kampfkraft und Grösse zurückzuführen, andererseits wohl auch darauf, dass ein erwachsenes Individuum einer "normalen" Wirbeltierart umso mehr einem Jungtier derselben Art gleicht, je kleiner es ist oder sich macht.²⁵⁰ Eine solche Angleichung an Junge ist aber nicht nur im Aussehen (wo die Ähnlichkeit für das erwachsene Tier meist schwerer herzustellen ist), sondern v. a. auch im Verhalten festzustellen. Entsprechendes Verhalten von Schimpansen ist gut dokumentiert: Schon unter dem Aspekt der Grösse können wir also zumindest die Vermutung äussern, dass der Hiketes auch versucht, bei seinem Gegenüber eine Aggressionshemmung gegen Kinder auszulösen. Dies wird bei der Besprechung weiterer Gebärden noch deutlicher werden.

C. 2. II. Das Ausstrecken der Arme, Umschlingen der Knie und Berühren der Hände:

Auf der Suche nach Contact Comfort

Diese wichtigen Bestandteile des griechischen Hikesierituals sind meiner Meinung nach ganz typische Beispiele für die submissive Strategie, den Angreifer durch Einnehmen der Kinder-Rolle zu besänftigen.

Um den Zusammenhang dieser Verhaltensweisen mit der Kinder-Rolle zu verstehen, muss man sich zunächst einmal die Rolle eines Primaten-Babys innerhalb einer Horde z. B. von Pavianen vergegenwärtigen: Da die Horde aus ökologischen

²⁵⁰ Das antithetische Verhalten von "Sich-Grösser-Machen" als Drohung und "Sich-Kleiner-Machen" als Submission ist bei Schimpansen gut dokumentiert. Vgl. z. B. die urspr. von J. Goodall stammenden Bilder 18. 42 a) und b) aus Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ S. 720: Links ein aufrecht drohender Schimpansenmann. Er hat die Haare gestäubt (ein effektvolles Verhalten, um sich "grösser zu machen") und trägt den typischen Gesichtsausdruck des Aergerlichen zur Schau. Er stampft mit den Füßen auf dem Boden und schwankt auffällig mit abgehobenen Armen nach den Seiten. Rechts submissives Verhalten: ein halbwüchsiges Männchen, das sich vor einem erwachsenen Schimpansenmann duckt. Dabei wippt es mit dem Vorderkörper auf und ab ("bobbing").

Gründen ständig umherziehen muss, kommt ein Dasein als Nesthocker nicht in Frage (eine Absonderung von der Horde würde bedeuten, beinahe mit Sicherheit einem Raubtier zum Opfer zu fallen). Ebenso wenig kann jedoch unser Primaten-Baby als Nestflüchter aufwachsen wie z. B. eine junge Gazelle: Er kommt schlichtweg zu wenig entwickelt zur Welt. So nimmt der junge Primat eine Mittelstellung zwischen den beiden Typen ein: er ist ein **Tragling**,²⁵¹ d. h. sein fester Bezugspunkt, an dem er jederzeit sicher ist, sollte sich eine Situation als bedrohlich erweisen, ist die **Mutter**. Junge **Affen** können weitgehend selbst für den Kontakt zur Mutter sorgen, verdienen also die Bezeichnung **aktive Traglinge**, **Menschen** kann man, da sie ihre diesbezüglichen Fähigkeiten weitgehend verloren haben²⁵², als **passive Traglinge** bezeichnen. Das weitaus Wichtigste für einen solchen Tragling ist nun die folgende Reaktion auf jegliche Gefahr: sofort so engen Kontakt wie möglich mit der Mutter zu suchen. Dass diese Reaktion unter normalen Bedingungen äusserst adaptiv ist, liegt auf der Hand: ein Säugling, der sich bei Gefahr an die Mutter klammert, hat die grössten Chancen, auf der nun folgenden Flucht der Mutter nicht verloren zu gehen, bzw. bei ihr Schutz zu finden, sollte sein Gegner ein Artgenosse sein.

Dieser Klammerreflex bleibt nun auch beim ausgewachsenen Primaten ein Hauptmerkmal seines sozialen Verhaltens: Wann immer ein Primat grossem Stress, d. h. in den hier betrachteten Fällen Angst, ausgesetzt ist, wird er ein unüberwindliches Verlangen nach "**contact comfort**", wie es die Englisch sprechenden Primatologen nennen, spüren: so schnell wie möglich muss Kontakt (im Idealfall eine Umarmung) mit einer möglichst hochrangigen verfügbaren Bezugsperson hergestellt werden, damit einem diese Schutz gewähren kann. Ein solcher "contact" wirkt nicht erst durch seine Folgen (z. B. die Beseitigung der Bedrohung), sondern ipso facto beruhigend auf den Umarmenden und i. a. auch auf den Umarmten.

Dies ist bei praktisch allen Altweltaffen und Menschenaffen umfangreich dokumentiert.

²⁵¹ Cf. Neumann (1979)

²⁵² wohl auch als Folge des Aufkommens des Babytraggurtes (cf. Zihlman 1986), der wahrscheinlich eine der ältesten und wichtigsten Erfindungen der Menschheit darstellt: Nach allem, was wir heute wissen, hatte das (von den Männern erbeutete) Fleisch im Speiseplan unserer ältesten Vorfahren keineswegs den Stellenwert, den ihm frühere Forscher zubilligten. Zwar war es wesentlich begehrter als jede pflanzliche Nahrung (deshalb steht es auch bei Schimpansen im Zentrum von hierarchiestabilisierenden Verteilungs-Zeremonien), doch der Kalorienbedarf wurde in der Hauptsache immer durch pflanzliche Nahrung gedeckt. So waren Exkursionen der Mutter in der Nähe des Lagers, bei denen sie beide Hände frei hatte, mit Sicherheit unumgänglich.

Ueberreste aus der Zeit als aktiver Tragling sind auch beim heutigen Menschen noch vorhanden: so der frühkindliche Klammerreflex von Fingern und Zehen (dank dem man noch heute Neugeborene an einer Wäscheleine aufhängen kann) und die sog. Moro-Reaktion, ein Umklammerungsreflex beider Arme, der durch ein plötzliches Absinken des Kindes (simuliertes Fallenlassen) ausgelöst werden kann.

So umarmen z. B. nicht nur Schimpansen²⁵³ oder Bonobos,²⁵⁴ die sich ängstigen, oder Paviane²⁵⁵ niederen Ranges, wenn sie von einem Alpha-Männchen bedroht werden, einander gegenseitig (was sich zu einer Bitte um gegenseitige Unterstützung entwickelt hat), sondern auch Kinder verschiedenster Altersstufen umarmen in Angst oder Unsicherheit die Mutter,²⁵⁶ ein anderes Kind,²⁵⁷ beim Fehlen einer Bezugsperson sogar sich selbst.²⁵⁸ Die Umarmung der Mutter stellt onto- wie phylogenetisch offensichtlich den Ausgangspunkt dieses Verhaltens dar: Als Tragling ist das Jungtier gerade in der Angstsituation (z. B. Attacke durch Artgenosse oder Raubtier) dringend darauf angewiesen, von der Mutter beschützt oder weggetragen zu werden.

Weshalb umklammert nun der Hiketes gerade die Knie, bzw. auch die Waden (wenn wir auch die bildlichen Darstellungen einbeziehen) der Kontaktperson? Auf diese Frage sind grundsätzlich mehrere, einander nicht ausschliessende Antworten möglich: Zum einen sind aus der geduckten, knieenden, kauernenden oder hockenden Stellung des Hiketes Körperteile oberhalb des Unterleibs gar nicht zu umfassen. Gerade die Knie oder die Waden (die - zu wenig beachtet - in der praktischen Durchführung des Rituals dieselbe Rolle übernehmen können, cf. Fig. 4 in Burkert (1973) oder Abb 8 in dieser Arbeit) bieten sich nun am ehesten an, wenn der Hiketes den **Verdacht einer Aggression vermeiden** will: Ihr Umfang ist geringer als der der Oberschenkel oder des Unterleibs, der Hiketes kann also wenigstens mit seinem Körper dazu grösseren Abstand halten. Ausserdem sind sie von oben besser

²⁵³ cf. Eibl-Eibesfeldt 1987⁷, S. 720 die urspr. von J. Goodall stammenden Bilder 18. 41 a), b) und c): Schimpansen umarmen einander auch, wenn sie sich ängstigen oder wenn sie erschrecken: a) und b) volle Umarmung mit "Beisskuss"; c) Arm um Schulter, beide rufen ("pant hooting")

²⁵⁴ vgl. de Waal 1989, S. 207 unten

²⁵⁵ cf. Kummer 1957

²⁵⁶ Dies dokumentieren z. B. für Rhesusaffen die Bilder 6.2 und 6.3 aus Eibl-Eibesfeldt 1986² (S. 543): 6.2: Junge Altweltaffen suchen bei ihrer Mutter Geborgenheit. Sie halten sich an ihr fest und werden schützend von ihr umfassen. Das Bild zeigt eine Rhesusaffen-Mutter (*Macaca mulatta*), die ihren Säugling "herzt", also an die Brust drückt, während er trinkt. 6.3 : Auch ältere Affenjunge suchen den Kontakt mit ihrer Mutter. Rhesusaffe (*Macaca mulatta*): Mutter mit Brustsäugling, rechts neben ihr ein älteres Jungtier. Das Kontaktbedürfnis des Menschen wurzelt in dieser alten Mutter-Kind-Beziehung.

²⁵⁷ Dies dokumentieren für Menschen kulturübergreifend die Bilder 6.4, 6.5, 6.6 und 6.8 aus Eibl-Eibesfeldt 1986² (S. 543-44): 6.4: Sonjo-Kind, das sich ängstlich an einem älteren Kind festklammert und von diesem schützend umfassen wird. 6.5: Ängstliches kleines Mädchen von Kaleuna (Trobriand-Inseln) umklammert sein älteres Geschwister. 6.6: Zwei junge Tboli-Blit-Frauen halten einander umschlungen, während sie den Forschern beim Filmen zusehen. 6.8: Zwei Yanomami-Mädchen umarmen einander, neugierig den Fotografen betrachtend.

²⁵⁸ Bilder 6.7-1 und 6. 7-2 aus Eibl-Eibesfeldt 1986² (S. 544): 6.7-1: Ein verzweifelter Yanomami-Kind umklammert sich ängstlich selbst. 6. 7-2 : Ein verzweifelter, allein gelassenes taub und blind geborenes Mädchen von etwa 8 Jahren umklammert aus Angst seinen eigenen Fuss.

Die Studien an taubblind Geborenen sind – neben dem Kulturvergleich – ein weiterer methodischer Zugang zur Erkenntnis angeborener Ausdrucksbewegungen, da eine kulturelle Übertragung äusserst unwahrscheinlich ist.

einsehbar. Vor allem aber sind sie weniger leicht zu verletzen und bei Verletzung nicht von so zentraler Bedeutung wie der Unterleib, an dem die Geschlechtsteile am meisten gefährdet sind.²⁵⁹ Zum andern sollte man hier bedenken, dass ja die Verhaltensweise nicht nur für den Hiketes einen Sinn haben muss (die Suche nach contact comfort), sondern auch für seinen Gegner, den er so besänftigen will: er muss ihm seine Kinder-Rolle so überzeugend wie möglich durch sein Verhalten demonstrieren, v. a. da er nicht die Möglichkeit hat, die spezifischen äusseren Merkmale des Kindes so einfach nachzuahmen. Kinder im Krabbel-Alter wie auch noch wesentlich später suchen nun bei Beunruhigung (z. B. Scheu vor Fremden), aber auch zwischen einzelnen "Ausflügen" in die Umgebung immer wieder den Kontakt mit der Mutter, wobei ihnen, allein auf Grund ihrer Grösse, kaum etwas anderes übrigbleibt, als deren Beine, v. a. die Knie zu umfassen, wenn die Mutter - von etwas anderem in Anspruch genommen - sie nicht in die Arme nimmt. Diese Bein-Umarmung wird nicht nur vom Kind, sondern auch von der Mutter als lustvoll empfunden, solange diese dadurch nicht zu sehr behindert wird.²⁶⁰

Wenn nun unter Angst das äussere, beobachtbare Verhalten wieder auf die Stufe eines Kindes zurückzugehen scheint, so lässt sich nicht beim Affen, sondern beim Menschen zeigen, dass dem tatsächlich auch eine geistige, bzw. emotionale Regression ins Kindesalter zu Grunde liegt²⁶¹: Der Flehende spielt nicht, er **ist** ein Kind, und der Angeflehete ist für ihn zu einer übermächtigen Ersatz-Mutter geworden, bei der er Schutz vor jeder Gefahr suchen wird, sogar vor ihr selbst. Ja, sogar vor ihr selbst, denn nicht selten ist ja die Mutter die Auslöserin der früh-kindlichen Angstgefühle. Doch wäre es zweckmässig, deshalb vor der Mutter davonzulaufen, etwa gar die Bindung an sie zu lockern? Auf keinen Fall, denn unser junger Primat hat überhaupt niemand anderen als die Mutter und ist alleine völlig hilflos. Seine einzige Chance ist, bei der Mutter, obwohl die Bedrohung von ihr ausgeht, contact comfort zu suchen, und darauf zu vertrauen, dass es ihm gelingt, durch sein "süßes" Aussehen (Kindchenschema)²⁶² und sein kindliches Verhalten

²⁵⁹ Im Fall eines Angriffs zur Ausschaltung eines männlichen Rivalen unter Schimpansen (*Pan paniscus*) richtet sich ein grosser Teil der Aggression (v. a. Bisse) anscheinend gegen die Hoden, da mit deren Beschädigung das Ziel des Angriffs auch ohne Tötung des Konkurrenten erreicht wird (cf. F. de Waal 1989)

²⁶⁰ cf. Eibl-Eibesfeldt 1976, S. 136; Eibl-Eibesfeldt 1972: "Regressive Erscheinungen gehören damit zum normalen Verhaltensrepertoire. Der gesunde Mensch nützt solche Appelle, wenn er Betreuung braucht. Ein Verzwweifelter birgt seinen Kopf an der Brust eines Mitmenschen als wäre er ein Kind, und bei solchen Gelegenheiten kann man selbst die automatischen Pendelbewegungen des Kopfes beobachten, mit denen ein Säugling nach der Brust sucht."

²⁶¹ Eibl-Eibesfeldt 1986², Eibl-Eibesfeldt 1970

²⁶² Vgl. dazu oben Kap. A. 2. IV. Das Kindchenschema

ihren Brutpflegetrieb anzusprechen.²⁶³ Ein ganz paralleles Verhalten lässt sich bei Mantelpavianen belegen (nach Kummer 1957): in der Reaktion auf jede intensive Drohung findet sich eine Ortsveränderung, entweder die Flucht (Entfernung vom drohenden Individuum) oder das Aufsuchen eines möglichst ranghohen Tieres. "Bei grosser Angst kommt nur letzteres vor. Nun ist in den meisten Fällen das ranghöchste Individuum im Streitbereich selbst die Ursache der Angst. Bezeichnenderweise ändert das am Verhalten des Geängstigten nichts. **Er sucht auch dann den Ranghöchsten der gerade anwesenden Tiere auf, wenn dieser selbst ihn in Angst versetzte.**"²⁶⁴

Was hat das Ganze nun mit der griechischen Hikesie zu tun? Ist es sinnvoll, ausgerechnet auf den wilden Krieger zuzugehen, der mich gerade umbringen will? Ja, denn offensichtlich kann sich das Verhaltensmuster der infantilen Regression bei Angst nur dadurch entwickelt haben, dass das entsprechende Verhalten auch Erfolg hatte. Auch wenn das beim Kind adaptive Verhalten des sich Anklammerns beim Erwachsenen keine direkte Funktion mehr hat, so gibt es nun immer noch als kommunikatives Signal zu verstehen: Sieh her, ich bin ein Kind, ich hänge noch an Mutters Rockzipfel!

Eine eindrückliche Parallele zum direkten Aufsuchen der Gefahrenquelle bei der Hikesie haben wir beim "Herding" der Mantelpavian-Männchen (*Papio hamadryas*) vor uns: Diese Primaten leben in Gesellschaften, die hierarchisch aus kleineren Einheiten zu immer grösseren aufgebaut sind. Die kleinste Einheit, die One-Male-Unit (OMU), besteht aus einem Männchen und mehreren Weibchen, die dessen "Harem" bilden. Entfernt sich nun eines dieser Weibchen von seinem Männchen und kommt dabei einem anderen Männchen zu nahe, so bedroht der "Haremsbesitzer" das Weibchen auf Distanz, worauf dieses trotz aller Anzeichen der Angst zu seinem Männchen hinrennt, nur um sich von diesem dann für den "(Beinahe-) Treuebruch" auch noch mit einem Biss in den Nacken bestrafen zu lassen.²⁶⁵ Interessanterweise zeigen auch Weibchen des Grünen oder Anubispavians (*Papio cynocephalus anubis*) dieselbe Reaktion, sobald sie auch nur kurze Zeit in einer Mantelpaviangruppe gelebt haben. Dieses Verhalten scheint also, obwohl von den Anubispavianweibchen

²⁶³ Es lässt sich tatsächlich feststellen, dass gerade oft und schwer misshandelte Kinder eine starke Bindung an den misshandelnden Elternteil entwickeln, was sich in diesem Fall natürlich tragisch auswirkt. (Eibl-Eibesfeldt 1986² nach D. W. Rajecki et al. 1978); es ist auch für verschiedene Tierarten (so Rhesusaffen und Hunde) nachgewiesen, dass häufige Strafreize, die von der (Ersatz-) Mutter ausgehen, die Bindung an diese verstärken.

²⁶⁴ Vgl. auch Kummer (1967): Sobald der Antrieb, durch Umklammern oder Berühren "contact comfort" zu finden, an einem andern Artgenossen abreagiert werden kann, flüchtet der Geängstigte, so schnell er kann.

²⁶⁵ Cf. Kummer 1957 und 1971

sonst nie benötigt (da sie nicht in Harems leben) als Möglichkeit auch bei ihnen vorhanden zu sein.

Hier kommen wir nun aber erstmals zu einem Zwiespalt im Verhalten des Hiketes, der das Ritual tatsächlich ambivalent macht, wenn auch nicht in dem von Gould gemeinten Sinn: Während der Hiketes Schutz bzw. contact comfort sucht, hat er notwendigerweise Angst vor dem ihn bedrohenden Artgenossen. Ist nun dieser identisch mit dem, der ihm contact comfort gewähren soll, so zieht ihn zwar sein Bedürfnis nach contact comfort zu diesem hin, zugleich treibt ihn jedoch seine Angst in die entgegengesetzte Richtung. Diese widersprüchlichen Tendenzen in der Motivation drücken sich im Verhalten meist durch eine Bewegung zum andern hin aus, die aber durch die Angst gehemmt wird: Man wagt nicht, den andern zu berühren (eben dies könnte ja als aggressiv empfunden werden und so Aggressionen auslösen), deshalb streckt man nur die Hand nach ihm aus.²⁶⁶ Der so Angeflehte reagiert nun bei entsprechender Bereitschaft selbst auf die gewünschte Weise: er reicht die Hand und stellt so die "contact comfort" spendende Verbindung her. Die untenstehenden Abbildungen zeigen dieses Verhalten bei Mantelpavianen und bei Schimpansen, wo es nicht nur sehr häufig die entscheidende Rolle für die "Versöhnung" nach einem Streit spielt,²⁶⁷ sondern auch im voraus angewandt wird, um einen Ranghöheren in Situationen zu besänftigen, die andernfalls bei ihm vielleicht Aggressionen hervorrufen könnten oder um einen Leckerbissen von diesem zu erbetteln²⁶⁸ oder auch einfach als Begrüssung, die potentielle Aggressionen schon von vornherein abblockt.²⁶⁹

Das Ausstrecken der Hand zur Kontaktaufnahme (und ebenso die Annahme der Geste z. B. durch eine Umarmung oder andere Form des Kontakts²⁷⁰) ist bei praktisch allen Altweltaffen und Menschenaffen umfangreich dokumentiert, so für Mantelpaviane, aber auch Schimpansen^{271 272} und andere.

Damit ist auch schon erklärt, warum die Hände einen Zielpunkt der Berührungsintentionen des Hiketes bilden: die Hände sind bei einem Primaten nicht nur das primäre Werkzeug zur Manipulation verschiedenster Objekte, sie sind auch

²⁶⁶ Cf. Kummer 1957

²⁶⁷ Zur "Versöhnung" nach aggressivem Verhalten bei Primaten: F. de Waal (1989) und (1996). Verhaltensweisen, die der Konfliktvermeidung und solche, die der Konfliktbewältigung dienen, sind oft mit einander identisch.

²⁶⁸ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1986²

²⁶⁹ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1987⁷

²⁷⁰ Bei Bonobos meist Sex (vgl. de Waal 1989)

²⁷¹ Bilder bei Wickler 1969, S. 190-191: a) ein Mantelpavian-Männchen (*Papio hamadryas*) nähert sich einem Jungtier, b) ein Schimpanse sucht Kontakt zu einem anderen.

²⁷² Bilder bei de Waal 1989, S. 21 und 40 f. (weitere bei de Waal 1982)

das Organ der freundlichen, aber noch gehemmten Kontaktaufnahme mit einem Artgenossen.²⁷³ Während eine direkte Berührung des Körpers auch als Aggression missverstanden werden kann, soll die Berührung der Hände beim Partner das Gefühl eines normalen freundlichen Kontaktes suggerieren, an dem er selbst, indem er seine Hand reichte, oder wenigstens nicht verweigerte, mitbeteiligt ist.

C. 2. III. Das Weinen:

Kindliches Notsignal

Wer sich mit der Unmenge der physiologischen, psychologischen, soziologischen, ethnologischen, literaturwissenschaftlichen und weiteren Erklärungen zum Phänomen des Weinens konfrontiert sieht, wie sie nur schon in einer Übersicht wie Lutz 2000²⁷⁴ ohne Verbindung nebeneinander gestellt werden, für den dürfte die Idee naheliegen, letztlich sei Weinen wohl ein weitgehend willkürliches, in seiner Bedeutung durch rein kulturelle Bedingungen festgelegtes Ausdrucksmittel: die in den Geisteswissenschaften allgemein akzeptierte These. Auf den zweiten Blick werden jedoch bald einmal einige zentrale Punkte sichtbar, auf die sich der hier vorgestellte Ansatz der Lorenz'schen Ritualisierung beziehen kann, um seinerseits den Versuch eines Brückenschlags zwischen den sonst weitgehend unverbundenen Terrains von Natur- und Kulturwissenschaften zu versuchen:

Erstens ist Weinen nicht nur ein formal weitgehend einheitliches Ausdrucksmittel von allgemein-menschlicher, d. h. kulturübergreifender Verbreitung. Auch die durch Weinen kommunizierten Inhalte entstammen weitgehend demselben semantischen Feld, aus dem sich durch die auch in der Sprache bekannten Bedeutungsverschiebungen die unterscheidlichen Ausprägungen in verschiedenen Kulturen ableiten lassen. Diese Unterschiede geben jedoch keinerlei Anlass zur Annahme, die Bedeutung von Tränen werde willkürlich von der betreffenden Kultur festgelegt. Vielmehr steht im Zentrum dieses semantischen Feldes eindeutig ein ein Komplex von negativen Emotionen: körperlicher Schmerz, Angst, Trauer und Wut.

Zweitens sind, darüber wenigstens sind sich die Physiologen einig, sog. reflektorische Tränen (die z. B. durch das Schneiden von Zwiebeln oder einen Fremdkörper im Auge ausgelöst werden) zu unterscheiden von gefühlsbedingten

²⁷³ Nach einer Umfrage bei amerikanischen Studenten (R. Heslin, T. D. Nguyen und M. L. Nguyen nach Eibl-Eibesfeldt 1986²) empfinden Frauen jede körperliche Berührung durch einen fremden Mann als unangenehm, Männer jede ausser an **Händen, Armen, Schultern und Oberkopf**.

²⁷⁴ Lutz 2000

Tränen, die einerseits durch eine Emotion ausgelöst werden und diese andererseits kommunizieren.²⁷⁵

Dieser Unterschied zeigt sich sogar in der chemischen Zusammensetzung der Tränen. Diese gefühlsbedingten Tränen sind, soviel wir wissen, im Gegensatz zum Lachen, das auf ein "Spielaufforderungsgesicht" bei unseren Primatenvorfahren zurückgeht, weder bei anderen Primatenspezies noch überhaupt bei irgendwelchen Tieren bisher nachgewiesen,²⁷⁶ weshalb die Erforschung hier auf den Artvergleich verzichten muss.

Drittens ist das Weinen als Ausdrucksmittel schon beim Säugling angeborenermaßen²⁷⁷ vorhanden und wird in konstanter und funktional angepasster Weise benutzt, um Unlustzustände, in erster Linie Schmerz, Angst und Hunger zu kommunizieren.²⁷⁸ Säuglinge reagieren auch auf das Weinen anderer Säuglinge, indem sie mitweinen. Die Interpretation des Säuglingsweinens durch den erwachsenen Hörer und die Reaktion darauf unterliegt zwar kulturellen Einflüssen,²⁷⁹ jedoch sind tatsächlich evolutionäre Anpassungen, die die funktionalen Reaktionen sicherstellen (das Kind aufnehmen, trösten und füttern) bei Müttern bis hin zu körperlichen Reaktionen nachweisbar (Milchfluss durch erhöhte Durchblutung der Brust). Die aggressiven Reaktionen und der Stress, die ebenfalls von Babyweinen ausgelöst werden können,²⁸⁰ sind möglicherweise als Anpassungen an die Gefährdung durch vom Lärm angelockte Raubtiere oder das Kind bedrohende Artgenossen zu interpretieren.

Viertens weinen Kinder, insbesondere Säuglinge, wesentlich mehr als Erwachsene beider Geschlechter, und Frauen weinen nicht nur in unserer Kultur mehr als Männer.²⁸¹ Dies ist auch über lange Zeiträume so geblieben und wird auch nicht durch die Beobachtung entkräftet, dass der "postmoderne Mann" im Einklang mit der herrschenden Ideologie nun tatsächlich häufiger weint als früher. Die keineswegs

²⁷⁵ Die sog. "basale" Tränensekretion kommt hier nicht in Betracht, da diese nur zur Befeuchtung der Augen dient und nicht zu wahrnehmbaren Tränen führt, also keine Informationen übermitteln kann.

²⁷⁶ Auch reflektorische Tränen sind von Primaten nicht bekannt, dagegen von verschiedenen Meerestieren.

²⁷⁷ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1999⁸, S. 680 bis 682: genau entsprechende Verhaltensweisen konnten auch an taubblind geborenen Kindern studiert werden, bei denen ein Erwerb über Konditionierung (Verstärkung durch Belohnung) ausgeschlossen werden kann. Beim Weinen ist dies noch offensichtlicher als beim von Eibl-Eibesfeldt ausführlicher besprochenen Lachen, da das Interesse der betreuenden Person kaum je dahingehen dürfte, einem Kind das Weinen beizubringen.

²⁷⁸ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 53 f. und 282 ff.

²⁷⁹ vgl. Lutz 2000, S. 184-206

²⁸⁰ vgl. Lutz 2000, S. 195 ff.

²⁸¹ vgl. Lutz 2000, S. 206 ff.

nur in unserer Kultur als angemessen geltende Reaktion auf weinende Erwachsene, insbesondere Frauen, ist Trost und Unterstützung, Weinen mobilisiert also Hilfe.²⁸²

Daraus lässt sich im Rahmen unseres Ansatzes wohl folgendes ableiten:

Die reflektorischen Tränen stellen eine mechanische und biologisch-chemische Augenschutzreaktion dar, die durch Auswaschen von Fremdkörpern und Schadstoffen sowie deren chemische Neutralisierung einen schmerzhaften und gefährlichen Zustand wieder normalisiert. Die Ritualisierung zeigt sich in diesem Fall als Übertragung der kommunizierten Bedeutung vom Spezialfall der Augenreizung auf allgemeinere emotionale Negativzustände einerseits (Schmerz, Hunger, Angst, Trauer, Wut), als Reaktivierung eines kindlichen Verhaltens durch den Erwachsenen andererseits, also wiederum eine infantile Regression.²⁸³ Weitere Bedeutungsübertragungen sind in verschiedenen Kulturen üblich, bleiben jedoch in einem vorgegebenen Rahmen, was schon dafür spricht, dass die "Grundbedeutung", bei der jede neue Generation wieder "anfängt", hier ebenso wie bei den anderen hier besprochenen Verhaltensweisen biologisch vorgegeben ist.

C. 2. IV. Das Berühren des Kinns, Küsse und die Hiketeriai:

Körperpflege als bandstiftendes Ritual

Auch die in diesem Kapitel behandelten Verhaltensweisen sind nicht spezifisch für die Griechen: Grüne Zweige werden bei vielen Völkern (so den Waika, einem Stamm der Yanomami, auf Hawaii und bei den Schom-Pen (Südsee)²⁸⁴) als Symbol des Friedens dem Fremden oder Gast entgegengetragen (auch Jesus Christus werden beim Einzug in Jerusalem z. B. nach Joh. 12,13 Palmzweige entgegengebracht), und das Kinn krault man sich zu besonders zärtlicher Begrüßung auch bei den Eipo auf Neuguinea. Bei den Yanomami (Südamerika) und auf den Trobriand-Inseln wurde dieses Kinn-Kraulen als zärtliche Geste von Eibl-Eibesfeldt beobachtet.²⁸⁵ ²⁸⁶ Dass im

²⁸² vgl. Lutz 2000, S. 219

²⁸³ Dabei könnte das häufigere Weinen von Frauen im Rahmen ihrer stärkeren Neotenie interpretiert werden, die ja z. B. in der stärkeren Entsprechung zum Kindchenschema messbar auch zur sexuellen Attraktivität beiträgt (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 920 ff.) Dies hat selbstverständlich nichts mit einer Abwertung des weiblichen Geschlechts zu tun, die Neotenie und ihr Einsatz in der Partnerbindung kann im Gegenteil z. B. im Rahmen der Soziobiologie als Mittel eines "Geschlechterkampfes" interpretiert werden (analog zu den soziobiologischen Analysen von Mutter-Kind-Konflikten.)

²⁸⁴ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1973 und Eibl-Eibesfeldt 1986²

²⁸⁵ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1986²

²⁸⁶ Dass die Berührung am Kinn auch bei den Griechen als zärtliche Liebkosung ausserhalb der Hikesia häufig genug vorkam, zeigen die Vasenbilder, die sie bei gleich- oder verschiedengeschlechtlichen Paaren oft genug darstellen. so die archaischen Vasen bei Schefold (1964) Tafel 27 a&b, unter den attischen Vasen z. B. ABV 169, 5 und ARV² 468, 146, wo der Maler versucht hat, die kaulende Bewegung der Finger des jungen Mädchens zu erfassen.

deutschen Sprachraum diese Berührung auch in kommunikativer Funktion bzw. zur positiven Einflussnahme in gewissen Situationen früher durchaus üblich war, erkennen wir noch an Redewendungen wie "jemandem um den Bart gehen", "einem den Bart streicheln", "einem den Bart kitzeln",²⁸⁷ wie ja oft Redewendungen die Erinnerung an Gesten und Gebärden bewahren, die wir heute (aus fehlendem Anlass, kulturell erworbenen Hemmungen oder anderen Gründen) nicht mehr real ausführen.²⁸⁸ Die Bedeutung ist klar: Es ist ein Versuch, durch Herstellung eines freundlichen Kontaktes den anderen dazu zu bringen, einem einen Gefallen zu erweisen; genau das, was wir in einer Hikesie erwarten würden, sobald sich die Lage genügend beruhigt hat oder das Verhältnis der betreffenden Personen von vornherein wenig gespannt war (so bei Zeus und Thetis). Offensichtlich in derselben Funktion finden wir die Gebärde wieder im Kudrun-Epos aus dem 13. Jh.²⁸⁹ (Strophe 385,4 und 386: Nachdem die Königstochter Hilde den verkleideten Horand hat singen hören, richtet sie an ihren Vater Hagen die Bitte, ihn bei Hofe singen zu lassen):

diu junge maget edele, nâch ir vater Hagenen si dô sande.

Der herre gie balde dâ er die maget vant.

in triutelîcher wîse dô was der megede hant

an ir vater kinne. si bat in vil sêre.

si sprach: "liebez vaterlîn, heiz in singen < *hie ze hove* > mêre."

Weshalb hat nun eine solche Berührung eine so wohltuende Wirkung, dass der Berührte dem Berührenden freundlich gesinnt und eventuell sogar bereit ist, ihm dafür einen Gefallen zu tun? Was ist die zu Grunde liegende Motivation des Hiketes? Gibt es irgendeine ethologische, d. h. das Verhalten auf einen funktionalen Ursprung zurückführende Erklärung dafür? Wieso richtet sich nun diese Berührung ausgerechnet gegen das Kinn, einen Körperteil, den wir auf den ersten Blick kaum für besonders sensitiv halten würden?

Die Motivation wie auch die ursprüngliche Funktion muss, soviel ist klar, eine andere sein als die der Berührung an Knien und Händen, bei der der Charakter des Umklammers und Festhaltens deutlich ist. Auch das kleinste Affenkind könnte sich auf der Flucht nicht am Kinn seiner Mutter festhalten. Doch da auch hier offensichtlich eine Verhaltensweise zum Abbau von Aggressionen und zur Pflege sozialer Beziehungen vorliegt, liegt es nahe, wieder im selben Bereich nach einem

²⁸⁷ sowie im bayerisch-österreichischen Raum das sprichwörtliche "Goderlkratzen" (cf. L. Röhrich 1973³)

²⁸⁸ Cf. L. Röhrich 1967, Gebärde, Metapher, Parodie, Düsseldorf

²⁸⁹ Text nach "Kudrun", hrsg. von K. Bartsch, neue erg. Ausg. d. 5. Aufl. überarb. u. eingel. von K. Stackmann

funktionalen Ursprung zu suchen. Dabei fällt auf, dass die Art der Berührung, die beim Aufbau und der Festigung sozialer Beziehungen unter Primaten die weitaus grösste Rolle spielt, bis jetzt noch gar nicht erwähnt wurde: Die gegenseitige Fell- und Körperpflege, deutsch meist "Lausen" genannt. Auch diese soziale Verhaltensweise stammt, wie die meisten, ursprünglich aus der Beziehung von Mutter und Kind, ist aber unter den Primaten das Zeichen von Freundlichkeit schlechthin geworden und also "soziale Hautpflege" bei praktisch allen Primaten gut dokumentiert.²⁹⁰

Das ursprüngliche funktionale Ziel dieses Verhaltens ist die Entfernung von Parasiten, Schmutz und Hautunreinheiten aus dem Fell des Partners, es wird jedoch von den meisten Primaten in einem Ausmass betrieben, der zum tatsächlichen Parasitenbefall in keinem Verhältnis steht. Dieses "Lausen" ist auch uns durchaus noch geläufig als Kraulen, Streicheln, etc., wobei es kein Zufall zu sein scheint, dass gerade in einer Kultur wie der unseren, wo diese Verhaltensweisen in den intimsten Bereich verbannt sind, "Streicheltiere" als Ersatzpartner eine solche Bedeutung erlangt haben. In anderen Kulturen, so bei den Yanomami und den San-Buschleuten ist das "Lausen" auch in grösseren Gruppen und zwischen Erwachsenen verschiedenen Geschlechts in der Öffentlichkeit üblich und ein Zeichen von Zuwendung, während bei den Eipo sich nur Gruppen von Gleichgeschlechtlichen in aller Öffentlichkeit "lausen".²⁹¹

Das Kinn als Zielpunkt der Berührung erklärt sich nun einfach: Nicht zufällig nennen hier die deutschen Redewendungen den Bart statt des Kinn.²⁹² Der menschliche Mann besitzt ausser Haupt- und Barthaar einfach keinen "pflegenswürdigen" Pelz mehr.²⁹³ Hat sich die besänftigende Gebärde erst einmal auf diesen Punkt eingespielt, so kann sie ohne weiteres auch auf Frauen, Kinder und Männer ohne Bart übertragen werden, da der ursprüngliche Zweck, die Entfernung von Schmutz und Parasiten, der ja schon beim "Lausen" der Affen kaum mehr eine

²⁹⁰ Bilder z. B. bei Wickler 1969, S.187: a) Ein Savannenpavian-Weibchen (*Papio cynocephalus*) durchsucht das Fell seines Babys: ein wichtiger Teil der Brutpflege; b) Soziale Fellpflege zwischen erwachsenen Mantelpavian-Weibchen (*Papio hamadryas*). Die soziale Fellpflege zwischen erwachsenen Primaten dient i. a. weniger der Hygiene als der Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen. Sie ist deshalb aber umso wichtiger.

Weitere Bilder, v. a. zu Schimpansen und Bonobos: de Waal (1982),(1989) und (1996).

²⁹¹ Cf. Eibl-Eibesfeldt 1986²

²⁹² Auch die bildlichen Darstellungen der Griechen zeigen diese Geste normalerweise (nur?) gegenüber bärtigen Männern, z. B. der Krater des Boreas-Malers mit Zeus und Aigina, New York 96.19.1, ARV 536,5, abgebildet z. B. in J. Boardman, Athenian Red Figure Vases: The classical period, London 1989

²⁹³ Ebenso wie beim Menschen-Mann auf Kopf- und Barthaar richtet sich beim Pavianmännchen die Aufmerksamkeit der "lausenden" Weibchen auf seinen dichten "Mantel", ebenfalls ein sekundäres Geschlechtsmerkmal.

Rolle spielt, hier ganz hinter dem sozialen Aspekt verschwindet. Warum ist aber nur das Kinn Ziel des Hiketes, nicht auch der doch ebenfalls reich behaarte Ober-, bzw. Hinterkopf? Der das Kinn kraulende Hiketes ist für den Empfänger der Hikesie jederzeit sichtbar, was verhütet, dass bei diesem Misstrauen aufkommt gegen "jemand, der sich hinter meinem Rücken an mir zu schaffen macht". Der Hiketes andererseits hat aus dieser Position ständig die Möglichkeit zum Blickkontakt mit dem Empfänger der Hikesie, was für ihn nicht nur zur direkten Einflussnahme, sondern auch zur Voraussage von dessen Reaktion wichtig ist.

Bevor wir uns nun mit dem Problem der Hiketeriai beschäftigen, scheint mir ein kleiner Exkurs zu den Begrüßungsformen im Perserreich angebracht:

C. 2. V. Exkurs: Die Begrüßung im Perserreich

Gruss-Abstufung nach dem Grad des Respekts

Wie Gould richtig schreibt, ist die Proskynese ein von der Hikesie "völlig verschiedenes Ritual", doch gibt auch er Verbindungen zu. Im Sinne eines Exkurses folgen nun also einige Bemerkungen zu diesem Ritual, die vielleicht Elemente erfassen können, die ihm und der Hikesie der Griechen gemeinsam sind.²⁹⁴ Die

²⁹⁴ Eine weitere Gemeinsamkeit: Auch zur Proskynese gibt es keinen RE-Artikel, wahrscheinlich gerade der Uneinigkeit der Forscher wegen: Ist die Proskynese eine Kusschand oder eine Prostration vor dem König, bzw. einem wesentlich Höhergestellten? Leider wird sie beinahe nur als Teil des Hofzeremoniells behandelt, nicht als Alltagsgruss, bei dem die Formen durchaus unterschiedlich gewesen sein könnten.

Gegen die Deutung als Kusschand (so z. B. W. Fauth s. v. "Proskynesis" im Kleinen Pauly) ist zwar einzuwenden, dass diese Bedeutung für "Proskynese" erst bei Lukian sicher nachweisbar, dagegen die Verbindung mit der Prostration schon im 5. Jh. gut bezeugt ist (cf. Bolkestein, 1929), doch scheint die ikonographische Ueberlieferung persischer Reliefs ebenso für die Kusschand-These zu sprechen (cf. F. von Sachsen-Meiningen, 1960) wie die Tatsache, dass die griechische Proskynese ursprünglich v. a. im Kult der Gestirne eine Rolle zu spielen scheint. Es liegt nahe, die Kusschand-Belege nur auf die Griechen selbst zu beziehen und die für den alten Orient (Sumer, Akkad, Assyrer) als Verehrungsgestus schon lange vor den Persern gut bezeugten Prostration für die einzig mögliche Bedeutung von προσκυνησις zu halten, zumal der akkadische Terminus der Verehrung und Bitte "labān appi" traditionellerweise mit der Prostration in Verbindung gebracht und mit "die Nase platt machen" oder "die Nase (am Boden) wischen" übersetzt wird (so auch Burkert, W. 1996, S. 212, Anm. 52). Ohne mir ein Urteil erlauben zu wollen, mache ich darauf aufmerksam, dass dies bei Altorientalisten keineswegs die einzige Interpretation dieses Terminus ist: Gruber (1975) kann schon auf mehrere Vorgänger (Langdon, Jacobsen, Parrot, Nougayrol) verweisen, die den Terminus mit der Kusschand in Verbindung bringen. Gruber führt als Hauptzeugnis, eine Skulptur von Sennacherib an, die sog. Bavian-Skulptur, die in der Bauinschrift mit dem Terminus "appa labānu" beschrieben werde und die in stehender Pose die rechte Hand, in der ein Gegenstand (Gruber: "perhaps a branch" für mich sieht es eher nach einem zusammengelegten Tuch oder Band aus) gehalten wird, vor Mund und Nase hält. Die Rolle des Gegenstandes ist ungeklärt.

Dass die Audienz beim Perserkönig notwendig mit der Prostration verbunden war, ist aus den griechischen Zeugnissen jedenfalls auch ohne die genaue Kenntnis der Bedeutung von "labān appi" klar. Dass aber auch die Kusschand nicht nur in Griechenland, sondern auch im alten Orient bekannt war, ist aber durch archäologische Funde klar gezeigt worden. Für den Alltagsgruss nicht-königlicher Personen, die die folgenden Zeugnissen von Herodot und Strabo behandeln, kommt dies also durchaus in Betracht.

Unterschiede hat Gould gut hervorgehoben: Die Proskynese ist eine *reguläre* (wie Gould hervorhebt) Form des **Grusses**²⁹⁵ (meine Hervorhebung) zwischen sozial höher und tiefer Stehenden, und drückt einen *permanenten* Rang- bzw. Standesunterschied aus. Dass aber die Griechen die mit der Proskynese verbundene Selbsterniedrigung nur im Verkehr zwischen Gott und Mensch am Platz gefunden hätten (was keineswegs für alle Epochen der griechischen Geschichte gilt), ist wohl eher ein quantitativer als ein qualitativer Unterschied im Verhalten. Wie wir sahen, wird die Intensität und Frequenz auch angeborener Verhaltensweisen häufig kulturell modifiziert. Schliesslich betont Gould auch noch die *Reziprozität* der Hikesie gegenüber dem rein *einseitigen* Akt des Ehrerweises durch die Proskynese. Aber ist dieser Akt tatsächlich so einseitig und die Hikesie tatsächlich so reziprok? Der Unterschied scheint mir doch eher gradueller Natur zu sein. Der besiegte Krieger, der sich als Hiketes zu Boden wirft, erwartet vom Sieger doch nicht viel positivere Reaktionen²⁹⁶ als der einfache Perser, der die Proskynese vollzieht, nämlich die blosser Tolerierung seiner physischen Existenz.

Demgegenüber sind jedoch folgende Gemeinsamkeiten von Hikesie und Proskynese festzuhalten: Beide werden gegenüber (augenblicklich) Höherrangigen ausgeführt, beide haben das wesentliche Element des Sich-Niederwerfens miteinander gemein, bei beiden werden potentielle Aggressionen des Höheren durch das Verhalten des Niederen vermieden²⁹⁷

Interessanterweise sind jedoch die Formen der persischen Begrüssung durchaus nicht in allen Fällen einheitlich, sondern davon abhängig, in welchen Rangbeziehungen die sich Begegnenden zu einander stehen. Diese verschiedenen Formen werden von Herodot (I,134) folgendermassen beschrieben:

"Ἐντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῷδε ἄν τις διαγνοίῃ εἰ ὅμοιοί εἰσι οἱ συντυγχάνοντες· ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι. Ἦν δὲ ἦ οὔτερος ὑποδεέστερος ὀλίγω, τὰς παρειὰς φιλέονται. Ἦν δὲ πολλῶ ἦ οὔτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον."

²⁹⁵ Wobei die Regularität der Verhaltensweise und die Permanenz des Rangunterschiedes bei einem stabilen Ritual eigentlich schon im Begriff des Grusses enthalten sind: Bei einem wechselnden Rangverhältnis wird es keine stabilen Grussrituale geben können.

²⁹⁶ In der Ilias wird meist Gefangennahme und Verkauf in die Sklaverei (Il. 21, 77-79) oder Freigabe gegen Lösegeld als Los des verschonten Hiketes vorausgesetzt (Il. 6, 76 ff. oder Il. 11, 131 ff.).

²⁹⁷ Für Wickler 1969 stellt dies überhaupt das Hauptmerkmal des Grusses dar: das Vermeiden potentieller Aggressionen. Ganz sicher muss dies immer ein Element des Grusses sein, doch scheint diese Sicht allzu beengt: Hauptzweck des Grusses ist ja die freundliche Kontaktaufnahme, und dazu gehört doch wohl mehr als nur die Vermeidung von Aggression. (Allerdings ist der Gruss mit Sicherheit auch nicht immer aus agonistischen und besänftigenden Elementen zusammengesetzt, wie es Eibl-Eibesfeldt wohl allzu schematisch vorschwebt.)

"Wenn sie einander auf den Strassen begegnen, so kann man folgendermassen erkennen, ob die sich Begegnenden gleichrangig sind: statt dass sie einander anreden, küssen sie sich nämlich (in diesem Fall) mit den Mündern; ist aber der eine ein wenig rangniedriger, so küssen sie sich die Wangen; ist aber der eine von wesentlich geringerer Geburt, so fällt er vor dem andern zu Boden und vollzieht die Proskynese."

Aufschlussreich ist auch die auf den ersten Blick gleich erscheinende Darstellung bei Strabo (XV, 3, 20):

"τῶν κατὰ τὰς ὁδοὺς συναντῶντων τοὺς μὲν γνωρίμους καὶ ἰσοτίμους φιλοῦσι προσιόντες, τοῖς δὲ ταπεινότεροις παραβάλλουσι τὴν γνώθον καὶ δέχονται ταύτῃ τὸ φίλημα· οἱ δ' ἔτι ταπεινότεροι προσκυνοῦσι μόνον."

"Von denen, die ihnen auf den Strassen begegnen, gehen sie auf die ihnen bekannten und gleichrangigen zu und küssen sie, den Leuten von niederem Rang aber halten sie die Wange hin und empfangen auf diese Weise den Kuss; die Leute von noch niedrigerem Rang aber vollziehen nur die Proskynese."

Das wichtigste bei beiden Stellen ist offensichtlich, dass der Gruss in direkter Beziehung zum Rangunterschied der beiden Personen steht. Was dieser Rangunterschied für den Motivationszustand des Rangniederen bewirkt, wird sofort klarer werden, wenn wir im nächsten Abschnitt das Verhalten der Mantelpaviane etwas genauer unter die Lupe nehmen. Dabei wird uns eine Stelle bei Polyän (4, 3, 5) helfen, die eine spezielle Form der Proskynese (σχῆμα προσκυνήσεως) beschreibt:²⁹⁸

"εἰς γόνυ κλίναντες ταῖν χερσίν διατρίβετε τὴν γῆν."

"Fallt auf ein Knie und reibt mit den Händen die Erde!"

C. 2. VI. Einschub: Retentionsformen und umorientierte Bewegungen

Die Bedeutung dieses Verhaltens wird uns sogleich klarer werden, wenn wir die Reaktionen von Mantelpavianen auf die Drohung eines Höherrangigen betrachten (nach Kummer 1957): Kummer teilt diese in folgende Kategorien ein: Angstäusserungen, Ortsveränderungen (Flucht/Aufsuchen des Ranghohen) und Entladungserscheinungen (Felldurchsuchen u. seine Abarten/ Weitergeben der Bedrohung). Hier seine Besprechung der Entladungserscheinungen:

²⁹⁸ Die Geste wird in diesem Fall von Alexander d. Gr. als Kriegslist befohlen. Man kann daher die Meinung vertreten, dies sei gar kein echtes Ritual, und nur von den Persern als solches missverstanden worden. Es ist aber eindeutig so, dass die Kriegslist nicht funktioniert ohne dieses "Missverständnis". Darum ist offensichtlich, dass auch die Makedonen zumindest sicher sein müssen, dass dies von den Persern als Ritual aufgefasst werden wird. Wir haben also kein "Missverständnis" vor uns, sondern eine echte Täuschung, bei der beide Seiten dem Ritual dieselbe Bedeutung (Semantik) zumessen, aber eine Seite lügt (Pragmatik).

"Die Bewegung des Felldurchsuchens als Entladungsverhalten nach Angst tritt in mehreren Varianten auf. Ihr Objekt ist das Fell des α -Tiers oder der Boden. Dem α -Männchen gegenüber hält jede Alters- und Geschlechtsklasse an einem besonderen Vorgehen fest:

- Adulte Weibchen untersuchen *mit beiden Händen*.

- Die zwei maturen Weibchen ... rühren nur *mit dem Zeigefinger einer Hand* an die äussersten Haarspitzen. ...

- Alle 4-jährigen Männchen berühren α überhaupt nicht, sondern setzen sich hinter seinen Rücken und *betrachten sein Fell* mit vorgeneigtem Körper aus 10 bis 30 cm Abstand. Sie halten sich dabei genau an die Rückenmediane und fahren bei jeder Bewegung α 's (Kopfwenden) zurück. ... Auch die jungen Männchen untersuchen das Fell anderer Individuen mit beiden Händen.

...

Alle drei Formen der Felluntersuchung sind von dem schon erwähnten leisen Schmatzen begleitet, das sich bei den 4-jährigen Männchen meist zu Kaubewegungen und Zungenvorstrecken steigert.

...

Aus all dem geht hervor, dass das Zeigefingerrühren und in noch höherem Grade das Fellbetrachten auf der Scheu der maturen Jungtiere vor dem α -Tier beruhen. Es sind Hemm-Formen der voll ausgeprägten sozialen Hautpflege, die ich als *Retentionsformen* bezeichnen möchte und wie folgt definiere: Die Retentionsform ist eine durch soziale Hemmung gradmässig reduzierte Bewegung des Normalverhaltens. Je nach dem Grad der Hemmung können verschiedene Retentionsformen auftreten. ...

Mature Jungtiere führen nach grosser Angst die Handbewegungen des Felldurchsuchens an toten Objekten aus, welche ihrer Motorik keine sozialen Hemmungen auferlegen. Sie fegen stehend mit einer Hand Abfälle umher oder graben in Spalten. ... Auch sind die Handbewegungen nicht auf bestimmte Gegenstände gerichtet. Oft bearbeiten sie den blanken Fels. Häufig ist auch ein objektfreies "Zeigefingerrühren am Boden" durch mature Weibchen.

...

Nach dem bisher Bekannten stellt sich die komplexe Erscheinung der Entladungsbewegungen ungefähr so dar:

Eine motorisch einheitliche Gruppe von Handbewegungen erstreckt sich vom Felldurchsuchen bis zum Graben. Diese beiden am weitesten voneinander entfernten Anwendungen sind zugleich die einzigen, die auch ohne Entladungsfunktion vorkommen, die eine als affektarme Hautpflege, die andere als Futtersuche. Bei den maturen Jungtieren beschränkt die Scheu vor α die Entladungsbewegungen am bevorzugten Objekt, dem langhaarigen Mantel, auf die motorisch nicht mehr befriedigenden Retentionsformen. Bei starker Erregung springt daher die Aktivität auf die bewegungsmässig verwandte Untersuchung des Bodens über. *Eine solche zeigen in der Entladungssituation nur die Individuen, denen eine voll ausgeprägte Hautpflege an α nicht möglich ist.* Es liegt nahe, die Betätigung am Boden als Uebersprung für die Felluntersuchung zu bezeichnen. ... Da aber

zwischen den beiden Verhalten alle Uebergänge vorkommen und sie sich bewegungsmässig durch nichts Wesentliches unterscheiden, ist die Bodenbearbeitung wohl besser als *umorientierte Hautpflegebewegung* zu bezeichnen. Diese Deutung drängt sich für das "Zeigefingerfegen" der muren Weibchen geradezu auf."

Die Entladungshautpflege betrachtet Kummer allerdings als blosse Uebersprungbewegung, eine Meinung, der ich mich nicht anschliessen kann, da sie die nicht zu bestreitende positive Wirkung der tatsächlich erfolgten Hautpflege auf den Rezeptor (Entspannung und damit Abbau der Aggression)²⁹⁹, die natürlich bei den blossen Retentionsformen nicht stattfindet, ausser acht lässt.³⁰⁰

Ohne nun irgendwelche Homologien postulieren zu wollen, ist hier doch zu bemerken, dass schon die blosse Ähnlichkeit in der Abstufung eine Vergleichbarkeit der zugrunde liegenden Prinzipien erwarten lässt, nämlich zwei einander widerstrebende Verhaltenstendenzen, deren eine die andere hemmt, so dass die Resultierende je nachdem eine stärker oder schwächer ausgebildete Retentionsform des betreffenden Verhaltens darstellt.

C. 2. VII. Anwendung auf das menschliche Verhalten

So erklärt sich das **Ausstrecken der Hände** bei der Hikesie plausibel als **angst-gehemmte Retentionsform** der im Kapitel C. 2. II. besprochenen **Kontaktsuche** (Berührung an Händen und Knien).³⁰¹

Dagegen stellt die abgestufte persische Begrüssung ebenso wie das von Kummer beschriebene Pavian-Verhalten ein Musterbeispiel für das Wechselspiel von **Angst** und dem Drang, durch **soziale Fellpflege** ein gutes Verhältnis aufzubauen, bzw. potentielle Aggressionen zu reduzieren, dar. Der Kuss von Mund zu Mund, wie ihn die gleichrangigen Perser tauschten, wird von den Ethologen schon seit langem von der zur Brutpflege gehörenden Kussfütterung³⁰² abgeleitet, dagegen ist der Kuss auf andere Partien des Körpers als Teil der sozialen Hautpflege zu erklären.³⁰³ Während durch den Kuss auf den Mund kein Rangverhältnis ausgedrückt wird, ist bei der

²⁹⁹ cf. z. B. Dunbar 1988, F. de Waal 1989

³⁰⁰ Ausserdem sind zwar Körperpflegehandlungen am eigenen Körper als Uebersprungbewegungen äusserst weit verbreitet, Körperpflege an anderen jedoch keineswegs.

³⁰¹ cf. Wickler 1969, S. 190-191; bei Primaten (auch Menschen) wird die Motivation zur Kontaktsuche nicht nur durch Angst, sondern oft die Motivation, dem anderen keine Angst einzujagen, gehemmt.

³⁰² von Eibl-Eibesfeldt auch heute noch bei vielen Naturvölkern beobachtet. Ein solcher Kuss kann natürlich nur bei einem sehr intimen Verhältnis zwischen den beiden Partnern überhaupt gewagt werden.

³⁰³ Eibl-Eibesfeldt 1986², W. Wickler 1969. Auch bei vielen Tieren beinhaltet die Begrüssung ritualisierte Ausdrucksbewegungen aus dem Bereich der sozialen Hautpflege, vgl. Eibl-Eibesfeldt 1987⁷, S. 188 f.

gegenseitigen Körperpflege der häufiger pflegende Partner bei Primaten allgemein der untergeordnete (cf. Strabo: Der höherrangige Perser **gewährt** die Wange zum Kuss, was bei Herodot nicht genügend zum Ausdruck kommt.) Der Kuss schliesslich, den der Perser niederen Ranges sich auf seine eigene Hand drückt, hat genau dieselbe Bedeutung wie der auf die Wange, nur wagt ihn der sozial zu tief Stehende gar nicht mehr am eigentlich richtigen Ort anzubringen: als Ersatzobjekt dient ein Körperteil seiner selbst. Es handelt sich also wie beim Graben der maturen Mantelpavian-Jungtiere um eine umorientierte Hautpflege.

Die Küsse, die in der griechischen Hikesie auf Hände und Knie gedrückt werden, können dementsprechend ebenfalls als angstgehemmte soziale Hautpflege betrachtet werden.

Auf die soziale Hautpflege in der Proskynese deutet auch die Polyaen-Stelle: Die heftige Erregung, die sich durch den nicht abreagierten Körperpflege-Trieb aufstaut, entlädt sich hier, auf den Boden umorientiert (Zur Zusammengehörigkeit von oraler und manueller Hautpflege cf. oben das Verhalten der vierjährigen Pavian-Männchen: Schmatzen, Kaubewegungen, Zungevorstrecken)

Was nun die Hiketeriai angeht, so wurde ja schon erwähnt, dass grüne Zweige in den verschiedensten Kulturen die Bedeutung eines Friedensangebotes haben. Diese Zweige werden meist, so auch bei den Griechen, nicht einfach irgendwie getragen, sondern in Richtung auf denjenigen, an den sich das Angebot richtet, gehalten: Hierzu fällt die merkwürdige Position der von Kummer beobachteten Mantelpaviane mittleren Ranges, der zwei maturen Weibchen, ins Auge: Während nur die ranghöchsten Tiere tatsächlich das Fell α 's "lausten", die rangniedrigsten dagegen nur darauf zu starren wagten, berührten es die dazwischenstehenden Tiere nur mit einem Zeigefinger, d. h. sie haben eben gerade die Position erreicht, in der es ihnen bei maximaler Entfernung von α , dem Ausgangspunkt ihrer Angst, noch möglich ist, ihrem Drang zur Fellpflege, wenn auch in einer motorisch kaum mehr befriedigenden Retentionsform, nachzugeben. Sollte sich diese Fellpflegebewegung aus grösserer Entfernung ausführen lassen, dürfte mit einer spürbaren Abnahme der psychischen Belastung bei diesen Individuen gerechnet werden. Dazu jedoch müssten sie, um es kurz und einfach zu sagen, längere Arme haben. Seine Arme verlängern kann jedoch nur der Mensch, indem er sich durch Werkzeuge eine grössere Reichweite verschafft. Genau dies, nämlich Werkzeuge, um die schwierige Aufgabe einer freundlich gemeinten Streichelbewegung (die jetzt natürlich vom Zweck der ursprünglichen Körperpflege weit entfernt ist) zu übernehmen, dürften meiner Meinung nach die Hiketeriai sein. In der Natur sind dafür unter normalen Bedingungen schlechterdings keine besseren Werkzeuge als grüne Zweige (gr.

κλάδοι, wie die Hiketeriai meist genannt werden) zu finden: sie müssen relativ lang sein, einigermassen einfach zu handhaben (d. h. leicht und wenig elastisch), an ihrem vorderen Ende, mit dem die Berührung stattfinden soll, möglichst weich, um die richtigen Reaktionen hervorzurufen, also Besänftigung und nicht etwa Angriff, sowie schliesslich möglichst häufig in der Natur vorkommend (da Hikesien als Notfallsituationen meist keine lange Suche oder Präparation zulassen). In kulturell geprägter Umgebung und wenn genug Zeit zur Verfügung steht, kann v. a. die wichtigste Eigenschaft der Zweige, ihre Weichheit, die entscheidend ist, um trotz der Berührung eben nicht den gefürchteten Angriff auszulösen, natürlich noch erheblich verbessert werden, indem z. B. Wolle um die Zweige gewickelt wird, wie das bei den griechischen Hiketeriai der Fall ist. Wo dagegen Zweige diese Aufgabe nicht übernehmen können, weil sie zu selten oder, wo vorhanden, nicht grün und weich, sondern (in Anpassung an trockenes Savannen- oder Wüstenklima) verholzt, stachlig und spitz sind, können andere Gegenstände dafür verwendet werden. So sind auf verschiedenen altägyptischen Reliefs des Alten Reiches in der bekannten stereotypen Szene der Tempel-Ikonographie "Erschlagen der Feinde durch Pharao XY"³⁰⁴ Fürsten der Thnw-Libyer dargestellt, die sich dem Pharao ergeben: Sie erinnern nicht nur im Gestus an griechische Hiketai, sie strecken ihm auch tatsächlich Hiketeriai entgegen, nur handelt es sich in diesem Fall um Straussenfedern, die normalerweise einen Bestandteil der Tracht, nämlich des Kopfschmucks dieser Häuptlinge bilden.³⁰⁵ Leider ist keine Darstellung dieser Szene, die an allen Totentempeln des Alten Reiches ihren festen Platz hatte, vollständig erhalten, deshalb verweise ich hier auf die Ueberreste von zwei fragmentarischen Darstellungen, die sich gegenseitig praktisch vollständig ergänzen: Für die obere Hälfte der Darstellung der gefangenen Libyer auf den Totentempel des Königs Pepi I. (6. Dyn., ca. 2295 - 2250 v. Chr.),³⁰⁶ für die untere Hälfte, die die in den Händen getragenen Straussenfedern der Gefangenen zeigt, auf den Totentempel des Königs Ne-user-re (5. Dyn., ca. 2455 - 2420 v. Chr.).³⁰⁷ Doch warum findet die Berührung, das eigentliche Grundelement der Geste, nun doch nicht statt?³⁰⁸ Wie ich glaube, ist dafür wiederum die Angst des Hiketes verantwortlich: Der durch den Gebrauch des "Werkzeugs", der Hiketeria, entstandene Freiraum wird durch die Angst sofort wieder eingenommen. Einfacher ausgedrückt: der Abstand, den die Hiketeria um ein Stückchen vergrössert hat, ist noch lange nicht

³⁰⁴ vgl. oben Kap. C. 1. II.

³⁰⁵ Diese Geste hat auch durch die Aegyptologie noch keine befriedigende Deutung gefunden.

³⁰⁶ Leclant 1980

³⁰⁷ L. Borchardt 1907

³⁰⁸ Wenigstens gegenüber einem menschlichen Hiketeuomenos, denn gegenüber einer Gottheit wird bei der Altar-Hikesie die "Berührung" durch das Ablegen der Hiketeria auf dem Altar vollzogen.

gross genug, um negative Folgen für den Hiketes, der eine Berührung wagt, mit Sicherheit zu verhindern, was diesen dazu bewegt, sich noch weiter zurückzuziehen.

C. 2. VIII. Die beim Ritual/anstelle des Rituals gesprochenen Worte

Die sog. figurative Hikesie, d. h. der vollständige Ersatz der rituellen Gebärden, wie Kapitel B. 1. I. beschrieben, durch die performativen Äusserungen (ἰκνοῦμαι, γουνοῦμαι) kann als extreme Retentionsform verstanden werden (vgl. Kapitel C. 2. VI.).

Neben den performativen Äusserungen der "figurativen" Hikesie sind praktisch alle regelmässig wiederkehrenden Äusserungen bei der Hikesie einzelne Begriffe, keine Aussagen. Auf sie wird typischerweise mit πρὸς³⁰⁹ verwiesen, z. B. σε πρὸς πατρός ... γουινάζομαι (Hom. Od. 13, 324). Diese Präposition bezeichnet m. E. hier nicht irgendein logisches Verhältnis des mit πρὸς eingeführten Elementes zur Hikesie, zum Hiketes oder zum Hiketeuomenos, da die mit πρὸς eingeführten Elemente drei scharf getrennten Kategorien (s. unten) entstammen, deren Rolle bei der Hikesie und damit logisches Verhältnis zum Hiketes/Hiketeuomenos völlig verschieden ist. Die Präposition ist viel eher als ganz ursprüngliche "Ortsangabe" (vgl. LSJ s. v. πρὸς A. I. 2.) zu interpretieren. Pragmatisch ausgedrückt: Die Präposition hat in diesem Fall eine rein aufmerksamkeitslenkende ("indexikalische") Funktion: Die Aufmerksamkeit des Hiketeuomenos soll auf etwas gelenkt werden, das seinerseits einen nicht-sprachlichen, wesentlich direkteren Appell auslöst. Ein wichtiges Argument dafür ist die Tatsache, dass die Präpositionalphrasen mit πρὸς nicht nur mit anderen Verben als den oben angeführten performativen Äusserungen kombiniert werden, sondern häufig auch satzwertig für sich allein stehen.³¹⁰ In diesem Fall könnte man mit "erinnere dich an X" oder "schau auf X" übersetzen.

Die Begriffe, auf die mit πρὸς verwiesen wird, lassen sich ganz überwiegend in 3 Kategorien unterbringen:

Zum einen die Körperteile: Hier wird die Aufmerksamkeit auf die Hikesie-Gesten gelenkt, die mit eben diesen Körperteilen vollzogen werden.

Zum zweiten Eltern oder Kinder: Das lenkt die Aufmerksamkeit auf die emotionale Rolle des Kindes im Eltern-Kind-Verhältnis, die der Hiketes gegenüber dem

³⁰⁹ vgl. LSJ s. v. πρὸς A. I. 4.: "... in supplication or adjuration, *before*, and so, *in the name of* ..." Die Übersetzung *before* hinkt, weil z. B. durch πρὸς eingeführte Personen (wie Eltern) oft nicht anwesend sind und auch bei den Göttern, an die hier wohl gedacht ist, von Omnipräsenz nicht die Rede sein kann. Die Übertragung auf *in the name of* wird mit "and so" nicht erklärt und steht wohl in Zusammenhang mit traditionellen Ansätzen, die die Altar-Hikesie als primär betrachten.

³¹⁰ vgl. Sophokles' Philoktet (484): πρὸς αὐτοῦ Ζηνὸς Ἰκεσίου

Hiketeuomenos einzunehmen versucht. Unter Umständen kann an Stelle des Eltern-Kind-Verhältnisses auch ein anderes Verwandtschaftsverhältnis oder ein Ehe-/Liebes-Verhältnis treten.

Zum dritten die Götter, insbesondere Zeus: Auf sie wird besonders bei der Altar-Hikesie verwiesen, da der Hiketes deutlich zeigen muss, dass er in direktem Kontakt mit der Gottheit steht, die einen Angriff auf den Hiketes als mangelnde Ehrerbietung ihres heiligen Bezirks, bzw. einen Angriff auf sich selbst, rächen würde. Hier scheinen mir auch die psychologischen Ursprünge der Altar-Hikesie überhaupt zu liegen: Offensichtlich entspricht das Aufsuchen des Altars durch den Hiketes als Kontaktaufnahme mit der Gottheit einer für bedrohte Primaten typischen Flucht zum Ranghöheren (urspr. zur Mutter), wie sie oben (Kapitel C. 2. II.) beschrieben wurde. Ebenso wie Ranghöhere (v. a. die Mutter) dann zu Gunsten des bedrohten Tieres in den Konflikt eingreifen werden, wird die Gottheit einen fortgesetzten Angriff auf sich selbst beziehen und den Angreifer bestrafen. Eine von Kummer (1957) beschriebene Weiterentwicklung dieser Flucht ist die sog. "gesicherte Drohung"³¹¹: So kann die schwächere Konfliktpartei schon "vorbeugend" einen Ranghohen aufsuchen, sich bei diesem durch Unterwürfigkeit (bei Pavianen durch Präsentieren des Hinterteils ausgedrückt) "anbiedern" (statt "contact comfort" zu suchen), sich zugleich zum Gegner zurückwenden und diesen seinerseits bedrohen, worauf jede Gegen-Drohung des Gegners vom Ranghohen auf sich selbst bezogen wird. Diese Art der Manipulation entspricht vielen Darstellungen durchaus manipulativer Altar-Hikesien in der attischen Tragödie.

C. 2. IX. Der Herd

Abgesehen von seiner Parallelfunktion im Haus zum Altar in der Öffentlichkeit kann der Herd³¹² als Zentrum des Hauses auch versuchsweise ethologisch interpretiert werden:

Der Herd bildet, wie Gould richtig beobachtet "the sacred and inviolable centre of the house". Wenn sich nun der Fremdling hierhin begibt, so hat er keineswegs die

³¹¹ Kummer stellte allerdings später fest, dass diese Verhaltensweise, die sich –ausgehend von der Flucht zur Mutter –junge Paviane im Zoo schon nach 2 Jahren angeeignet hatten, im Freiland nur ansatzweise zu sehen war, da die extrem harten Lebensumstände in der Halbwüste das zur Entwicklung notwendige spielerische Konfliktverhalten der Jungtiere stark reduzierten. Weit entfernt davon, deshalb in dieser äusserst adaptiven Verhaltensweise eine gefangenschaftsbedingte Abnormität zu sehen, plädiert Kummer 1992, S. 63, dafür, sie als Teil eines Verhaltenspotentials der Art zu sehen, das je nach Umwelt unterschiedlich realisiert werde. (vgl. oben die Diskussion von "genetisch bedingt" in Kapitel A. 1.)

³¹² Der Herd wird wegen seiner offensichtlichen Verbindung zum Götteraltar im folgenden nicht mehr separat behandelt.

Absicht, diese "sacredness" und "inviolability" aufzuheben, wie Gould meint, sondern im Gegenteil, diese auf sich selbst zu übertragen. Weshalb ist denn dieses Zentrum des Hauses heilig und v. a. "unverletzlich" (was eigentlich nur von Personen gesagt werden kann)? Eben weil die sich dort aufhaltenden Personen - im Normalfall die Angehörigen der Hausgemeinschaft - unverletzlich sind. Ethnologisch betrachtet, scheint hier ein Tabu vorzuliegen, Leute zu töten, die sich im innersten Teil der eigenen Wohnung aufhalten, ethologisch ausgedrückt, haben wir hier eine vom Ort abhängige Tötungshemmung vor uns. Interessanterweise ist uns dies auch von Tieren bekannt: Habichte und andere Raubvögel scheinen in der Nähe ihres Horstes nicht zu jagen: So hat man Ringeltaubennester mit erwachsenen Jungen unmittelbar neben Habichtshorsten gefunden. Brandenten (*Tadorna tadorna* L.) sollen mehrfach beim Brüten in bewohnten Fuchsbauten, ebenso Rehkitze in der Nähe bewohnter Wolfshöhlen angetroffen worden sein.³¹³ Der Sinn einer solchen Tötungs- bzw. Aggressionshemmung ist offensichtlich: Auch wenn die Identifizierung eines Individuums (als Individuum oder auch nur schon als Artgenosse) unmöglich sein sollte, werden dadurch die noch wehrlosen Kleinkinder innerhalb des Hauses (bzw. der Höhle) vor irrtümlichen Angriffen geschützt.³¹⁴

Dazu kommt beim Menschen noch folgende Besonderheit: Im Herd "wohnt" das Feuer, das schon seit der Altsteinzeit als Mittel gegen Raubtiere benützt wurde. Dies wohl in kaum je aktiv (Kampf mit brennenden Fackeln à la Hollywood), sondern als Flucht zum Feuer, dem Ort, an dem man sich vor dem Angreifer geschützt wusste. Das Feuer nahm also genau denselben Platz und dieselbe Aufgabe ein wie die Mutter, der Ranghohe oder die Gottheit (vgl. das letzte Kapitel). Dass das Feuer selbst wohl noch lange Zeit Angst auslöste, hat sicher zum Aufbau einer Angstbindung (vgl. Kapitel C. 2. II.) beigetragen. Die beschützende Funktion des Feuers selbst (lange vor dem Herd schon als Lagerfeuer) ist in diesem Sinn viel älter

³¹³ Nach Lorenz (1950). Leider scheint zu derartigen lokalspezifischen Tötungshemmungen ausser solchen anekdotischen Nachrichten nichts bekannt zu sein.

³¹⁴ Lorenz betont allerdings: "Die erwähnte Friedfertigkeit des Hundes im eigenen Heim gilt also nur dem Beutetier, keineswegs dem Artgenossen. ... Feststeht, dass im Hause nur seine Jagdgier, nicht aber seine Streitlust herabgesetzt ist." Würde man daraus schliessen, dass die betreffende Hemmung Tiere (auch Jungtiere) der eigenen Art gar nicht erfasse, so verlöre einerseits diese Verhaltensweise jeden Sinn - kein Tier hält "Burgfrieden", weil dies so "anständig" ist - andererseits ist hier einzuwenden, dass die Jungtiere vieler Raubtierarten weitaus besser in deren Beuteschema als in das Schema für "erwachsene Artgenossen" passen". Ausserdem scheinen sich gerade beim Schimpansen (und wohl auch beim Menschen) nach neueren Erkenntnissen "Beutemachen" und innerartliche Aggression keineswegs so grundsätzlich zu unterscheiden wie bei spezialisierten Carnivoren (nur schon deshalb, weil dieselben Affen wie Paviane und Colobusaffen ihnen manchmal als Sozialpartner, manchmal als Beutetiere dienen), von denen die "klassische Ethologie" diese Unterscheidung auf den Menschen übertrug. (cf. Vogel 1989)

als jede Gottheit, die die Beschützerrolle über ihren Altar und die daran Schutz Suchenden sekundär übernommen hat.

C. 2. X. Die Annahme der Hikesie

Die Aufnahme ins Haus ist, wie in Kapitel B. 1. III. dargelegt, ein konstituierendes Element der Hikesie und nicht nur eine Nebenerscheinung. Das Haus übernimmt im Rahmen der "privaten" (und ursprünglicheren) Face-to-Face-Hikesie dieselbe Rolle wie der Altar in der Öffentlichkeit. Wie im letzten Kapitel zum Altar erklärt wurde, können wir hier wohl annehmen, dass ethologisch betrachtet, eine ortsabhängige Tötungshemmung vorliegen könnte (durchaus nicht unüberwindbar, wie z. B. der Freiermord des Odysseus zeigt). Diese würde auf einer doppelten Übertragung der affektiven Wirkungen durch assoziative Verknüpfungen beruhen:

Zuerst einmal von den Familienangehörigen, die sich primär dort aufhalten und gegen Aggressionen auf doppelte Art geschützt sind – einerseits durch die allgemeinen Frauen- und Kindchenschemata (AAMs), andererseits durch die auf persönlichen Bindungen (also Resultate von Lernprozessen) aufgebauten Aggressionshemmungen – auf den Raum, vom Raum wiederum auf die dort Schutz suchende Person, in diesem Fall den Hiketes. Dabei geht es – um dies hier nochmals klar zu machen – nicht darum, irgendeine "angeborene" Vorstellung vom "Heim" als Zufluchtsort zu postulieren, vielmehr könnte sich eine derartige Rolle durch eine (durchaus unbewusste, jedoch im Fall der Hikesie durch das rituelle Element sichtbar gemachte) leichte Übertragbarkeit solcher affektiver Assoziationen auf Örtlichkeiten ergeben.³¹⁵ Dabei wäre die erste Übertragung (Familie – Heim) durchaus unbewusst, die zweite (Heim – Hiketes) jedoch im Rahmen der griechischen Kultur als Ritual ins Bewusstsein der Gesellschaft gehoben und damit zur sekundären "Beladung" mit weiteren Bedeutungen (die trotz dem in Kapitel B. 1. III. Ausgeführten keineswegs rundweg bestritten werden sollen) "freigegeben".

Das wichtigste Element der Annahme der Hikesie ist ohne Zweifel die Herstellung des Kontakts durch den Angeflehten mit der Hand. Dies gilt insbesondere für diejenigen Hiketai, bei denen die Kontaktsuche im Stadium einer angstgehemmten

³¹⁵ Vgl. die klassischen Versuche von Garcia et al. (kurz beschrieben z. B. in Eibl-Eibesfeldt 1999⁸, 418 f.), die an Ratten demonstrierten, dass das in behavioristischer Sicht völlig unkomplizierte und als grundlegend (also nicht erklärungsbedürftig) angesehene Assoziationslernen (bedingte Appetenzen, bzw. Aversionen) tatsächlich auf z. T. komplexen, v. a. aber arttypischen Lerndispositionen beruht: Ratten verknüpfen z. B. einen "Strafreiz" wie Übelkeit, hervorgerufen durch für sie nicht wahrnehmbare Röntgenstrahlung, mit einem beliebigen kurz zuvor verzehrten Futter, dagegen einen elektrischen Schlag mit den zur selben Zeit wahrgenommenen visuellen Reizen. Ein typisches Beispiel aus dem Bereich dessen, was Lorenz den "angeborenen Lehrmeister" nannte.

Retentionsform, wie dem Ausstrecken der Hände³¹⁶, stehen geblieben ist (von Gould als "unvollendete Hikesie" bezeichnet). Die Hand wird entgegengenommen und so der Kontakt hergestellt, der nun wiederum auf den Hiketes die Wirkungen haben kann, die beim Hiketeuomenos beabsichtigt waren: Der freundliche Körperkontakt bewirkt ebenso wie das "Grooming" bei Primaten Abbau von Aggressionen und Erregung durch Ausschüttung von Endorphinen.³¹⁷

Schon der fortbestehende Kontakt im Fall einer "vollendeten" Hikesie hätte wohl ähnliche Wirkungen, weshalb in diesem Fall nur schon die Nicht-Unterbrechung des Kontakts durch den Hiketeuomenos die Annahme der Hikesie zu besiegeln scheint.

Interessanterweise wird nach Major und Heslin³¹⁸ bei einer einseitig initiierten Berührung der "Berührer" als höherrangig eingestuft im Vergleich zum "Berührten". Die Begründung ist nach dem vorher Ausgeführten recht einfach: der deutlich Unterlegene wagt die Berührung gar nicht erst, es bleibt bei der Retentionsform, z. B. dem Ausstrecken der Hand, die ritualisiert wird zu Bitte um Berührung. Indem er die Berührung also tatsächlich vollzieht, vergibt sich der Hiketeuomenos nichts: Sein Status, seine τιμή, wird durch die tatsächlich erfolgte Berührung nicht geschmälert, sondern sogar erhöht. Dies gilt natürlich nur, da der Hiketes vorher seinerseits jeden Anspruch auf τιμή aufgegeben hat. Darum kann es sich nun der Hiketeuomenos auch "leisten", seinerseits durch das Aufheben, bzw. Aufrichten den Hiketes aus seiner niedrigen Position zu "erlösen". Indem er die potentiell immer noch gefährdete Stellung des Hiketes durch Annahme der Hikesie beseitigt, entschärft der Hiketeuomenos zugleich die für ihn selbst immer noch gefährliche Situation und schafft Stabilität, indem er eine eindeutige und dauerhafte Beziehung herstellt, in der er selbst die Überlegene ist.³¹⁹ Die Hikesie wird damit von einer einseitigen Aktion des Hiketes zu einer beiderseitigen sozialen Bindung.

³¹⁶ Dieselbe Geste ist bei verschiedenen Menschenaffen und Altweltaffen als Aufforderung zur Versöhnung nach einem Konflikt gebräuchlich, vgl. Wickler 1969, S. 190-191 und die Abbildung S. 213 in De Waal (1989).

³¹⁷ nach Keverne, Martenz und Tuite, zitiert bei Paul 1998, S. 146, Anm. 5.

Die beruhigende, ja sogar einschläfernde Wirkung von "Grooming" ist allerdings schon länger bekannt, vgl. z. B. Dunbar 1988, S. 254. Menschen sind in einem ganz grundlegenden Sinn "Kontakttiere" im Sinn der Ethologie, vgl. Eibl-Eibesfeldt 1999⁸, S. 583 ff., was offensichtlich von ihrer Anpassung an das frühkindliche Dasein als "Tragling" (s. oben) herrührt.

³¹⁸ zitiert bei Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 608.

³¹⁹ In diesem Zusammenhang von grossem Interesse sind die Experimente, die Hans Kummer bei Mantelpavianen (einer sehr hierarchisch organisierten Primatenart) durchführte (Kummer 1992, S. 217 ff.): 3 Mantelpaviane, davon 2 Männchen und 1 Weibchen, wurden jeweils zusammen eingesperrt, nachdem das eine (eigentlich körperlich überlegene) Männchen beobachten konnte, wie das andere Männchen eine (bei dieser Art vom Weibchen ängstlich respektierte und vom Männchen aggressiv verteidigte) Bindung zu dem Weibchen aufgebaut hatte. Das an sich überlegene, nicht zugehörige Männchen (das sonst nicht zögern würde, dem unterlegenen eine potentielle Partnerin streitig zu machen) zeigte nicht nur eine eindeutige Hemmung gegenüber der schon bestehenden Bindung, vielmehr zeigte es in dieser Situation Übersprunghandlungen und umorientierte Bewegungen, die nur

Der Verzicht auf kurzfristige Rache hat nicht nur den Vorteil, in dieser einen Beziehung die eigene Dominanz dauerhaft zu sichern, sondern auch die Gruppe, deren Führung der Hiketeuomenos meist innehat, auf Dauer zu stabilisieren. Dies ist letztlich – bei tierischen Primaten natürlich i. a. unbewusst – auch der Grund dafür, dass so viele "Anführer" von Primatengruppen nicht nur oft und gerade auf Seiten der Schwächeren in Konflikte eingreifen, sondern auch dafür dass sie häufig nach einem Konflikt die versöhnenden Kontakte initiieren.³²⁰

Die weitere Stärkung dieses Bandes geschieht v. a. durch die Bewirtung und ggf. durch ξείνια (Gastgeschenke). Während die Bedeutung des gemeinsamen Essens und Trinkens im Kontext der griechischen (insbesondere der homerischen) Kultur als gut untersucht gelten kann, bleibt im Rahmen einer ethologisch orientierten Arbeit doch noch auf die Verbindungen zu anderen Kulturen und damit letztlich zu den zugrundeliegenden allgemein-menschlichen Veranlagungen (Universalien) zu verweisen. Zum bindungsstiftenden Potential von gemeinsamem Essen und von Geschenken äussert sich ausführlich Eibl-Eibesfeldt (1995³), S. 482 – 508: Seiner Ansicht nach entwickelte sich das Teilen von Nahrung aus dem Füttern im Rahmen der Brutpflege. Dies passt offensichtlich zum oben entwickelten Konzept der Hikesie als eines ritualisierten Appells an die Brutpflege auslösenden "Schemata" im Gegenüber.

Auch bei Schimpansen dient das Teilen und der gemeinsame Verzehr von Nahrung v. a. der Stärkung von sozialen Bindungen. So ist hier zumindest beim Essen von Fleisch auch schon ein gewisser Besitzrespekt vorhanden: Der "Besitzer" von Fleisch wird mit entgegengestreckter Hand um ein Stück "gebeten", es handelt sich nicht um "tolerierten Diebstahl". Gerade ranghohe "Besitzer" von Fleisch verstehen es, durch gezielte Vergabe auch kleinster Portionen über einen langen Zeitraum möglichst viele Mitglieder der Gruppe an sich zu binden. Diese Bindungen können ihnen bei späteren Rankämpfen wieder zustatten kommen. Pflanzliche Nahrung wird seltener geteilt, und dies in erster Linie zwischen Mutter und Kind,³²¹ wahrscheinlich weil sie leichter verfügbar ist und sich so schwieriger monopolisieren lässt. In Gefangenschaft wird aber auch pflanzliche Nahrung regelmässig geteilt.³²²

als Ausdruck der Unsicherheit (anthropomorph gesprochen: der Verlegenheit) interpretiert werden konnten. Das Interessanteste aber war: Der "Besitzer" eines Weibchens machte nun Unterwerfungsgebärden, um dem "Rivalen" klarzumachen, dass er gemerkt hatte, dass dieser – trotz experimentell beengter räumlicher Verhältnisse – sein "Besitzverhältnis" respektierte! Die Aussage ist analog zu der des Hiketeuomenos: "Ich vertraue deiner Hemmung genug, um Dich auch in normaler Haltung nicht als Konkurrenten, sondern als (untergeordneten) Freund zu betrachten.

³²⁰ vgl. De Waal (1989), Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 601 ff.

³²¹ Dies macht eine soziale Funktion unwahrscheinlicher.

³²² vgl. De Waal (1982), S. 205 ff., Goodall 1986, S. 372 ff.

Eine analoge Rolle erfüllt der Austausch von Geschenken, wobei sich Eibl-Eibesfeldt auf M. Mauss beruft: auch Geschenke auszutauschen dient letztlich weniger ökonomischen Zwecken, sondern der Verstärkung und (durch die fortwährende Pflicht zur Reziprozität) letztlich auch zur Verstetigung der Bindung: Indem durch die Verpflichtung zur Gegengabe immer ein Partner "in der Schuld steht", besteht ein Interesse an der Fortführung der Beziehung überhaupt.

Ganze Netze von Tauschbeziehungen, bei denen kein ökonomischer Zweck erkennbar ist, bestanden z. B. im Südpazifik in Form des sog. Kula-Tausches (getauscht wurden Halsketten und Armreifen aus Perlmutter), bei dem die getauschten Objekte lediglich reihum gingen. Sie dienten zur Aufrechterhaltung von Beziehungen zwischen den manchmal sehr weit von einander entfernten Partnern. Die Yanomami tauschen materiell völlig gleichartige und gleichwertige Pfeilspitzen: Auch hier liegt der Sinn nicht in der Ökonomie, sondern (nach Eibl-Eibesfeldt 1995³, S. 829) darin, dass jeder mit den Pfeilspitzen die materielle Entsprechung seines persönlichen Beziehungsnetzes vorweisen kann.

Der Gebende kann allerdings auch, v. a. durch Gaben, die eine Erwiderung nicht zulassen, den Beschenkten dominieren. Als Paradebeispiel hierfür gilt der Potlatch der Kwakiutl-Indianer. Diese Art von Gabe dient nicht dem Aufbau, sondern der Manipulation einer Beziehung.

D. THEMISTOKLES UND TELEPHOS ALS HIKETAI

D. 1. Themistokles

Ueber die Geschichte der Pentekontaëtie, der 50 Jahre zwischen den Perserkriegen und dem Peloponnesischen Krieg, werden wir durch die Kapitel 89 bis 118 im ersten Buch des thukydeïschen Geschichtswerkes unterrichtet. Diese geben uns den Hintergrund nicht nur für den Peloponnesischen Krieg, den Thukydides ja auf das Wachstum der athenischen Macht in eben diesen 50 Jahren zurückführt, sondern auch für die in Kapitel 128 bis 138 erzählten Geschehnisse um Pausanias und Themistokles, die beide des Medismos angeklagt wurden. In Thukydides' Gesamtwerk stellen die Kapitel 128 bis 138 einen Exkurs dar, ausgehend von der Forderung der Athener an Sparta, "die Befleckung der Chalkioikos auszutreiben" (als Entgegnung auf die entsprechende Forderung der Spartaner an Athen betreffs des kylonischen Frevels). So erklärt sich auch das plötzliche Verschwinden dieser zwei Protagonisten in der Pentekontaëtie nicht als Desinteresse³²³ des Thukydides, sondern viel eher als geschickte Vorbereitung des Exkurses: Wir verlassen sie auf dem Höhepunkt ihrer Macht, um nun ihren Sturz durch Anklage auf Hochverrat in Tod und Verbannung mitzuerleben.

Innerhalb dieses eher biographisch ausgerichteten Abschnitts verlangt nun eine Szene unsere besondere Aufmerksamkeit: Themistokles entzieht sich der Anklage auf Medismos durch seine Flucht, die ihn schliesslich zum Grosskönig führt. Auf seinem Fluchtweg ist er gezwungen, bei Admetos, dem König der Molosser, Unterschlupf zu suchen. Die Hikesie, die er hierbei ausführt, soll im nun folgenden Teil der vorliegenden Arbeit untersucht werden.

Thukydides beschreibt uns die Vorgänge folgendermassen (I,136,2 ff.):

καὶ διωκόμενος ὑπὸ τῶν προστεταγμένων κατὰ πύστιν ἢ χωροίη, ἀναγκάζεται κατὰ τι ἄπορον παρὰ Ἄδμητον τὸν Μολοσσῶν βασιλέα ὄντα αὐτῷ οὐ φίλον καταλῦσαι. καὶ ὁ μὲν οὐκ ἔτυχεν ἐπιδημῶν, ὁ δὲ τῆς γυναικὸς ἰκέτης γενόμενος διδάσκεται ὑπ' αὐτῆς τὸν παῖδα σφῶν λαβὼν καθέζεσθαι ἐπὶ τὴν ἐστίαν. καὶ ἐλθόντος οὐ πολὺ ὕστερον τοῦ Ἄδμήτου δηλοῖ τε ὅς ἐστι καὶ οὐκ ἀξιοῖ, εἴ τι ἄρα αὐτὸς ἀντεῖπεν αὐτῷ Ἀθηναίων δεομένῳ, φεύγοντα τιμωρεῖσθαι· καὶ γὰρ ἂν ὑπ' ἐκείνου πολλῷ ἀσθενεστέρου ἐν τῷ παρόντι κακῶς πάσχειν, γενναῖον δὲ εἶναι τοὺς ὁμοίους ἀπὸ τοῦ ἴσου τιμωρεῖσθαι. καὶ ἅμα αὐτὸς μὲν ἐκείνῳ χρείας τινὸς καὶ οὐκ ἐς τὸ σῶμα σφάζεσθαι ἐναντιωθῆναι, ἐκείνον

³²³ Der Gedanke, dieser Exkurs sei für Thukydides tatsächlich eine reine Abschweifung, verbietet sich allein schon bei Betrachtung seines Höhepunktes, der berühmten Charakteristik des Themistokles in I 138 als des genialen Staatsmannes κατ' ἐξοχήν.

δ' ἄν, εἰ ἐκδοίη αὐτόν (εἰπὼν ὑφ' ὧν καὶ ἐφ' ᾧ διώκεται), σωτηρίας ἂν τῆς ψυχῆς ἀποστερήσαι. (137) ὁ δὲ ἀκούσας ἀνίστησί τε αὐτὸν μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ υἱέος, ὥσπερ καὶ ἔχων αὐτὸν ἐκαθέζετο, καὶ μέγιστον ἦν ἰκέτευμα τοῦτο, καὶ ὕστερον οὐ πολλῶ τοῖς τε Λακεδαιμονίοις καὶ Ἀθηναίοις ἐλθοῦσι καὶ πολλὰ εἰποῦσιν οὐκ ἐκδίδωσιν, ἀλλ' ἀποστέλλει βουλόμενον ὡς βασιλέα πορευθῆναι ἐπὶ τὴν ἑτέραν θάλασσαν περὶ ἐς Πύδναν τὴν Ἀλεξάνδρου.

136, 4 stossen wir auf ein textkritisches Problem, das eigentlich keine besondere Behandlung verdiente, wären nicht verschiedene Herausgeber (so de Romilly 1953) wie auch der Verfasser des heute grundlegenden Kommentars (Gomme 1945) für eine Variante fast ohne handschriftliche Autorität eingetreten: Statt ἀσθενεστέρου, das alle guten Thukydides-Handschriften haben, wird ἀσθενέστερος, einzig durch die Korrektur einer zweiten Hand in einer Handschrift vom Ende des 15. Jahrhunderts und die Uebersetzung von Valla *se ... multo imbecilliorum ab illo laedi* bezeugt, in den Text gesetzt.³²⁴ Das Argument jedoch, das diesen Schritt zu rechtfertigen scheint, die dadurch erfolgte Glättung des Textes in Wortstellung und Inhalt, spricht in Wirklichkeit für ἀσθενεστέρου: Wir sind in einem solchen Fall einfach gezwungen, die lectio difficilior anzuerkennen, alles andere führt nur zu einer unnötigen Banalisierung des Textes. Zudem sind, wie schon Classen-Steup (1919⁵) gezeigt haben, weder die Wortstellung (Voranstellung des Genetivus comparisonis vor den regierenden Komparativ, ebenfalls im Genetiv), noch der Sinn des Satzes Thukydides in irgendeiner Weise unangemessen.

Ich gebe die Uebersetzung der Passage: "Und verfolgt von den damit Beauftragten, die Nachforschungen anstellten, wohin er sich wende, ist er durch eine ausweglose Situation gezwungen, bei Admetos, dem König der Molosser, der ihm keineswegs freundlich gesinnt ist, Zuflucht zu suchen. Dieser war gerade nicht daheim; so wird Themistokles, der sich als Hiketes an seine Frau wendet, von ihr unterrichtet, er solle sich mit ihrem (pl.) Kind auf den Herd setzen. Als nicht viel später Admetos kommt, offenbart er ihm, wer er ist, und bittet ihn, wenn er denn selbst gegen ihn gesprochen habe bei seinem Gesuch an die Athener, sich nicht an einem Flüchtling zu rächen; in seinem jetzigen Zustand könne ihm nämlich sogar von jemand weit Schwächerem als ihm Uebles widerfahren, edel aber sei es, wenn sich gleich Starke unter gleichen Bedingungen rächten. Und zudem sei er selbst ihm hinsichtlich eines Begehrens

³²⁴ ἀσθενέστερον, bezeugt von U, H², Pl² wird von J. B. Alberti (1972) in den Text aufgenommen, der es auch durch Vallas Uebersetzung gestützt glaubt, doch die Verwendung des Akkusativs statt des Nominativs für das Prädikativ bei einem einfachen Infinitiv (nicht A. c. I.!) geht offensichtlich auf jemanden zurück, der besser Latein als Griechisch verstand. Die einzig mögliche Uebersetzung dieser Variante müsste ἀσθενέστερον als nicht mit Themistokles identischen Subjektsakkusativ auffassen, doch ist eine solche Auffassung durch den Kontext ausgeschlossen.

entgegengetreten und nicht in Beziehung darauf, dass er sein Leben rette, er aber beraube ihn, wenn er ihn ausliefere (er sagt ihm, von wem und wofür er verfolgt wird) der Rettung seines Lebens. Als Admetos das gehört hat, lässt er ihn aufstehen mit seinem Sohn, da er sich ja mit ihm hingesezt hatte (und dies war das stärkste Hiketeuma), und liefert ihn den Spartanern und Athenern, die nicht viel später kommen und vieles vorbringen, nicht aus, sondern schickt ihn, da er zum Grosskönig reisen will, zu Land zum anderen Meer nach Pydna im Reich Alexanders."

Weitere Darstellungen der hier geschilderten Hikesie des Themistokles finden sich in Cornelius Nepos' Themistokles-Vita (8, 4)³²⁵ und in Plutarchs Themistokles-Biographie (24, 4)³²⁶, die jedoch beide von Thukydides abhängig sind.³²⁷ Plutarch benützt allerdings noch andere Quellen, von denen aber nur eine einzige noch älter ist als Thukydides, nämlich Charon von Lampsakos, auf den wir noch zu sprechen kommen werden. Seine weiteren Quellen (Ephoros, Deinon, Kleitarchos, Herakleides) sind sämtlich schon dadurch unglaubwürdig, dass sie - offensichtlich um der dramatischen Wirkung willen - Themistokles zu Xerxes statt zu Artaxerxes kommen lassen.

Die Authentizität der hier geschilderten Begebenheit ist oft bezweifelt worden, da das Hikesie-Ritual ganz offensichtlich eine enge Beziehung³²⁸ zur Geiselnahme des Telephos in Argos hat, die ja in Euripides' Telephos nicht nur Entrüstung hervorrief, sondern auch mehrfache Parodie durch Aristophanes (so noch 27 Jahre später in den Thesmophoriazusen) provozierte. Zu Recht weist Gomme eine Vorstellung zurück³²⁹, Thukydides würde eine so bekannte Geschichte aus der Tragödie, die vielleicht das Skandalstück seiner Epoche war, unkritisch einer bekannten historischen

³²⁵ Huc cum venisset et in praesentia rex abesset, quo maiore religione tueretur, filiam (sic!) eius parvulam arripuit et cum ea se in sacrarium, quod summa colebatur caerimonia, coniecit. Inde non prius egressus est, quam rex eum data dextra in fidem reciperet, quam praestitit.

³²⁶ ἐκεῖθεν δ' εἰς Ἡπειρον ἔφυγε, καὶ διωκόμενος ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν Λακεδαιμονίων, ἔρριπεν ἑαυτὸν εἰς ἐλπίδας χαλεπὰς καὶ ἀπόρους, καταφυγὼν πρὸς Ἀδμητον, ὃς βασιλεὺς μὲν ἦν Μολοσσῶν, δεηθεὶς δὲ τι τῶν Ἀθηναίων καὶ προπηλακισθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεμιστοκλέους, ὅτ' ἤκμαζεν ἐν τῇ πολιτείᾳ, δι' ὀργῆς εἶχεν αὐτὸν αἰεὶ, καὶ δῆλος ἦν εἰ λάβοι τιμωρησόμενος. ἐν δὲ τῇ τότε τύχῃ μᾶλλον ὁ Θεμιστοκλῆς φοβηθεὶς συγγενῇ καὶ πρόσφατον φθόνον ὀργῆς παλαιᾶς καὶ βασιλικῆς, ταύτῃ φέρων ὑπέβηκεν ἑαυτόν, ἰκέτης τοῦ Ἀδμήτου καταστάς ἰδίον τινα καὶ παρηλλαγμένον τρόπον. ἔχων γὰρ αὐτοῦ τὸν υἱὸν ὄντα παῖδα πρὸς τὴν ἐστίαν προσέπεσε, ταύτην μεγίστην καὶ μόνην σχεδὸν ἀναντίρρητον ἡγουμένων ἱκεσίαν τῶν Μολοσσῶν. ἐνιοὶ μὲν οὖν Φθίαν τὴν γυναῖκα τοῦ βασιλεως λέγουσιν ὑποθέσθαι τῷ Θεμιστοκλεῖ τὸ ἰκέτευμα τοῦτο καὶ τὸν υἱὸν ἐπὶ τὴν ἐστίαν καθίσαι μετ' αὐτοῦ· τινὲς δ' αὐτὸν τὸν Ἀδμητον, ὡς ἀφοσιώσαιτο πρὸς τοὺς διώκοντας τὴν ἀνάγκην δι' ἣν οὐκ ἐκδίδωσι τὸν ἄνδρα, διαδεῖναι καὶ συντραγῶδῆσαι τὴν ἱκεσίαν.

³²⁷ Ein kurzer Hinweis ohne Beschreibung der Hikesie steht auch bei Diodor XI, 56, 1, der ebenfalls von Thukydides abhängt.

³²⁸ wenn diese auch nicht sogleich klar wird: schliesslich handelt sich hier um ein Hikesie-Ritual, bei Telephos dagegen (wenigstens wie wir ihn kennen) um eine Geiselnahme. Doch schon allein die vergleichbare Rolle der Mutter des Kindes lässt einen blossen Zufall ausschliessen.

³²⁹ der immerhin Wilamowitz (1893) anhing.

Persönlichkeit anhängen, ja man kann hier sogar noch weitergehen: Wäre Thukydides hier nicht eine Quelle, die er als zuverlässig betrachtete, zur Verfügung gestanden, so hätte er diese Episode wohl kaum aufgenommen, da ihm die Gefahr einer solchen Fehlinterpretation sicherlich bewusst war. Das alles beweist natürlich noch nicht die Historizität des Vorgangs, macht jedoch die Möglichkeit einer Uebernahme aus der Tragödie höchst unwahrscheinlich. Dagegen sind die Einflüsse historischer Ereignisse auf die Tragödie allgemein akzeptiert, wenn auch recht wenig bewusst und im einzelnen meist heftig umstritten.

Um aber die Möglichkeit eines solchen Einflusses auf den Telephos-Mythos abschätzen zu können, wenden wir uns nun erst einmal dessen Ueberlieferung zu.

D. 2. Telephos

Die ausführlichste Fassung der Geschichte von Telephos in Argos gibt uns Hygin in seiner fabula 101, die sich mit Sicherheit auf die euripideische Fassung des Mythos bezieht.³³⁰ Diese ist ausserdem durch die beiden Parodien des Aristophanes (Acharner und Thesmophoriazusen) sowie einige Fragmente (darunter auch der von Telephos gesprochene Prolog) in groben Zügen rekonstruierbar. In dieser Fassung haben wir es mit Sicherheit nicht mit einem Hiketeuma zu tun, sondern mit einer reichlich profanen Geiselnahme, die allerdings mit der Altarflucht als typischem Moment einer Altar-Hikesie verknüpft ist. Schon diese Verknüpfung zweier an sich nicht zu einander passender Elemente sollte uns stutzig machen: Ist dies tatsächlich die ursprüngliche Fassung des Mythos? Wird ein Flüchtling, der sich unter den Schutz der Götter, insbesondere des Zeus Hikesios stellt, diesen seinen Schutzgott durch seine Ruchlosigkeit nicht viel eher gegen sich aufbringen?

Alle Zeugnisse zu Telephos in Argos, die sich auf die Geiselnahme beziehen, sind nach der Aufführung des euripideischen Dramas (438) zu datieren. Dies bezieht sich

³³⁰ Ich gebe den Text: Telephus Herculis et Auges filius ab Achille in pugna Chironis hasta percussus dicitur. Ex quo vulnere cum in dies taetro cruciatu angeretur, petit sortem ab Apolline, quod esset remedium: responsum est ei neminem mederi posse nisi eandem hastam, qua vulneratus est. Hoc Telephus ut audivit, ad regem Agamemnonem venit et monitu Clytaemnestrae Orestem infantem de cunabulis rapuit, minitans se eum occisurum nisi sibi Achivi mederentur. Achivis autem quod responsum erat sine Telephi ductu Troiam capi non posse, facile cum eo in gratiam redierunt et ab Achille petierunt ut eum sanaret. Quibus Achilles respondit se artem medicam non nosse. Tunc Ulixes ait: "Non te dicit Apollo, sed auctorem vulneris hastam nominat." Quam cum rasissent, remediatus est. A quo cum peterent, ut secum ad Troiam expugnandam iret, non impetrarunt, quod is Laodicen, Priami filiam, uxorem haberet; sed ob beneficium, quod eum sanarunt, eos deduxit, locos autem et itinera demonstravit; inde in Moesiam est profectus. (Man beachte, wie Hygin durch die unsinnige Wiedergabe des Orakels sich selbst die Pointe der Geschichte stiehlt.)

ebenso wie auf die schon erwähnten Textzeugnisse auch auf die bildlichen Darstellungen³³¹, deren Anzahl einiges grösser ist.

Typisch für die meisten Darstellungen ist ein attischer Kelchkrater, Anfang des 4. Jh. (Ost-Berlin, Staatliche Museen Inv. 3974, nicht in ARV² oder Para).³³² Die Darstellung scheint die früheste sicher nach der Aufführung des Euripides (438 v. Chr.) datierbare zu sein. Das ikonographische Schema ist typisch auch für alle späteren Darstellungen der Szene: Dargestellt ist ganz klar eine Geiselnahme. Telephos bedroht den kleinen Orestes mit dem Schwert und Agamemnon will sich bewaffnet auf den Kidnapper stürzen.

Nur zwei kümmerliche Notizen und zwei Abbildungen auf attischen rotfigurigen Vasen geben uns über die frühere (vor-euripideische) Geschichte des Mythos von Telephos in Argos Auskunft³³³: Die Verwundung wie auch die Heilung des Telephos wurden, wie wir wissen, schon in den Kyprien, einem der kyklischen Epen erzählt. Von deren spärlichen Fragmenten betrifft leider keines Telephos, doch ist uns die Handlung wenigstens in einer Zusammenfassung in Proklos' Chrestomathie erhalten (Text nach Severyns 1963; Cypria Zeile 125 ff.): ἔπειτα ἀναχθέντες Τευθρανία προσίσχουσι καὶ ταύτην ὡς Ἴλιον ἐπόρθουν. Τήλεφος δὲ ἐκβοηθεῖ Θέρσανδρόν τε τὸν Πολυνείκους κτείνει καὶ αὐτὸς ὑπὸ Ἀχιλλέως τιτρώσκεται. ... ἔπειτα Τήλεφον κατὰ μαντείαν παραγενόμενον εἰς Ἄργος ἰᾶται Ἀχιλλεὺς ὡς ἡγεμόνα γενησόμενον τοῦ ἐπ' Ἴλιον πλοῦ.

Diese Schilderung kommt ganz ohne Einbezug des kleinen Orestes aus, Telephos erwirkte seine Heilung offensichtlich gegen das Versprechen, die Griechen nach Troia zu führen. Nun könnte man natürlich Orestes Abwesenheit auch dem trockenen und gedrängten Stil der Zusammenfassung zur Last legen (wenn auch zu bezweifeln ist, dass Proklos eine solche Geschichte einfach ganz unterschlagen hätte), doch gibt uns hier zum Glück ein Vasenbild näheren Aufschluss: Die Namensvase des Telephos-Malers (ARV² 817,2)³³⁴, eine attische rotfigurige Trinkschale, zu datieren kurz vor 470, gibt uns das erste Bild der turbulenten Entdeckung des Telephos unter den griechischen Fürsten in Argos. Diese erste Darstellung der Episode von Telephos in Argos überhaupt zeigt den dramatischen Höhepunkt der Erkennung und

³³¹ Zu diesen ist die massgebende Arbeit die Monographie von Chr. Bauchhenss-Thüriedl 1971

³³² abgebildet z. B. LIMC: Telephos nach Eur. (Agamemnon 13), aber auch (vollständig) in Bauchhenss-Thüriedl 1971

³³³ Die untenstehende Argumentation folgt über weite Strecken L. Séchan 1926, der sich seinerseits allerdings auf die schon in J. Schmidts Telephos-Artikel bei Roscher ohne detaillierte Quellenangaben referierten Arbeiten verschiedener Gelehrter des 19. Jh.s stützt. Weitere Literatur bei S. Radt 1985 (zum Telephos des Aischylos).

³³⁴ Boston, Museum of Fine Arts 98.931, ARV² 817, 2 publiziert von Pollak (1900). Weitere Abbildungen z. B. in: J. Boardman, Athenian Red Figure Vases: The Archaic Period, London 1975 oder online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/image?img=Perseus:image:1992.11.0354>

Altarflucht des Telephos ohne den kleinen Orestes in Parallele zu Proklos' Nacherzählung der Kyprien.

Telephos flüchtet sich vor den Griechen, von denen ihn einer mit seinem Schwert bedroht, auf einen Altar, wobei ein bärtiger Grieche, in dem Pollak wohl zu Recht Kalchas vermutet hat, sich bemüht, ihn zu beruhigen. Dass es sich um Telephos handeln muss, wird aus dem Verband am linken Oberschenkel deutlich. Von Orestes ist nichts zu sehen, man muss also annehmen, dass er in der damals vorherrschenden Fassung des Mythos, der doch höchst-wahrscheinlich mit der der Kyprien identisch ist, nicht vorkam.³³⁵

³³⁵ Chr. Bauchhenss-Thüriedl (1971) vertritt allerdings den Standpunkt, die Geiselnahme könne "sehr gut schon im Epos geschildert worden sein. Eine so wirksame Methode zur Durchsetzung seiner Forderung mag ein allgemein üblicher Topos bei Asylsuchenden gewesen sein, den man dann auch auf Themistokles übertragen hat. Dass Telephos auf dem Vasenbild ohne Orest dargestellt ist, beweist keineswegs, dass Aischylos" (den sie für den Inspirator dieses Vasenbildes hält) "die Szene in seinem Drama übergab. Vielmehr ging es dem Vasenmaler darum, das Eingreifen des Sehers Kalchas in der für Telephos ausweglos scheinenden Situation zu zeigen und nicht das dafür unwesentliche Festhalten des Kindes." Man könnte versucht sein anzunehmen, dass Chr. Bauchhenss-Thüriedl in Unkenntnis der Thukydides-Stelle gar nicht wusste, dass es dabei nicht um eine Geiselnahme, sondern eine Hikesie ging und dass auch die These einer Uebernahme auf die Bühne als ursprünglich übernommenes Motiv diese Hikesie ansetzt (so schon bei Roscher), schreibe sie nicht selbst, dass "das Motiv der Erpressung durch Ergreifen einer Geisel ihres Erachtens ganz euripideisch" sei. "Die dramatische Steigerung der Telephos-Hikesie durch die Morddrohung an dem Kind darf man sicher Euripides zuschreiben." Wer hat denn nun die Geiselnahme eingeführt, die Kyprien, Aischylos oder Euripides? Ist die Geiselnahme "unwesentlich" oder eine "dramatische Steigerung"?

Bevor man einen "allgemein üblichen Topos" postuliert, sollte man sich wenigstens nach einer zweiten Belegstelle umsehen. Dass hier keineswegs ein in Griechenland allgemein verbreiteter Topos auf Themistokles übertragen worden sein kann, sondern viel eher umgekehrt ein fremder Brauch durch die Themistokles-Episode in der griechischen Literatur Aufnahme fand, wird schon durch den erläuternden Charakter der Zusätze καὶ μέγιστον ἦν ἱκέτευμα τοῦτο und ταύτην μέγιστην καὶ μόνην σχέδον ἀναντίρρητον ἡγουμένων ἱκεσίαν τῶν Μολοσσῶν in Thukydides' und Plutarchs Schilderungen dieser Szene deutlich. Wenn nun schon dieses Mittel (die von ihr angenommene Geiselnahme) eine "so wirksame Methode zur Durchsetzung seiner Forderung" war, wie konnte es dann für den Maler "unwesentlich" sein? Wie kann der Vasenmaler etwas weglassen, was das Zentrum der ganzen Bühnenhandlung ausmacht, was im euripideischen Stück einen der grössten Theaterskandale der attischen Bühne provoziert hat?

Auch braucht die Vase keineswegs ein einheitlich nach Aischylos bemaltes Stück zu sein, wie sie annimmt: Nicht jeder sitzende Wanderer ist ein schweigender aischyleischer Heros (wie Achilleus oder Niobe), noch dazu ist der grösste Teil des Gesichts mit dem Mund nicht einmal erhalten. Ein Satz wie "Zu jedem grossen Heros gehört ein ihm eng verbundener Freund" taugt nicht als wissenschaftliches Argument: Wo sind denn diese Freunde gerade bei den vorher erwähnten grossen Schweigern des Aischylos, die ihrer doch besonders bedürften? Sogar das bekannteste Freundespaar der griechischen Mythologie, Orest und Pylades, wird uns von Aischylos in seinen Eumeniden vorenthalten. Gerade als der mit Blutschuld belastete, aus der Heimat vertriebene Held nach Frau Bauchhenss-Thüriedls Ansicht den Gefährten besonders braucht, lässt ihn Aischylos nicht von diesem begleitet werden. Dagegen macht Frau Bauchhenss-Thüriedl - ganz im Gegensatz zu Aischylos' tragischem Ethos - ein Bedürfnis des stummen Helden nach einem Begleiter zum Grund für die Beigabe des erst durch Hygin bekannten Parthenopaios.

"Die Architektur des Innen- und des Aussenbildes stimmt gewiss nicht zufällig überein." Tatsächlich nicht, da die Bilder vom selben Vasenmaler stammen. Ausgerechnet eine bestimmte aus den zahlreichen Darstellungen der Ermordung Aegisths zum Anlass zu nehmen, über das Bühnengebäude zu Aischylos' Zeit zu spekulieren, wie es E. Vermeule unternimmt, deren Versuch, den Bostoner Kelchkrater des Dokimasia-Malers (Boston, Mus. of Fine Arts 63. 1246; Para 373,34) als Darstellung der aischyleischen Orestie zu erweisen, die Grundlage für Frau Bauchhenss-Thüriedls Spekulationen bietet, ist schon ziemlich gewagt. Diese Vase wird nach archäologischen Gesichtspunkten nämlich

Einen Hinweis auf die weitere Geschichte des Mythos gibt uns ein Scholion zu der oben erwähnten Parodie des euripideischen Telephos in Aristophanes' Acharnern (Ar. Ach. 332): ἐπεὶ καὶ ὁ Τήλεφος κατὰ τὸν τραγωδοποιὸν Αἰσχύλον,³³⁶ ἵνα τύχη παρὰ τοῖς Ἑλλήσι σωτηρίας, τὸν Ὀρέστην εἶχε συλλαβόν. Allerdings bezweifelten schon Vater (1835), später unter anderen auch Robert (1881), der seine Meinung aber wieder änderte (Preller und Robert 1921), wie auch Wilamowitz (1893) den Wortlaut des Scholions und betrachteten Αἰσχύλον als eine Korruptel oder Interpolation, eine Ansicht, der sich selbst N. G. Wilson in seiner Ausgabe der Acharner-Scholien (1975) noch angeschlossen hat, obwohl die einzige handschriftliche Variante, ἰσχύων, mit Sicherheit ebenfalls auf Αἰσχύλον zurückgeht, das wir also eindeutig für den Archetyp unserer Handschriften postulieren müssen. Der einzige Grund zu einer so schwerwiegenden Aenderung eines wertvollen Zeugnisses wie der Streichung von Αἰσχύλον oder dessen Ersatz durch die Konjekture Εὐριπίδην liegt in der Tatsache, dass die kommentierte Aristophanes-Passage ganz eindeutig den euripideischen Telephos parodiert. Doch wollen wir hier tatsächlich pingelig die Anmerkung des Scholiasten als "nicht zum Thema gehörend" streichen?

Ausserdem dürfen wir hier nicht auf die Hilfe verzichten, die wir durch die Darstellungen des Mythos in der bildenden Kunst erhalten: Die einzige bildliche Darstellung des Mythos **nach** der Bostoner Schale (kurz vor 470) und **vor** Euripides (d. h. vor 438) zeigt den kleinen Orestes: die rotfigurige Pelike E 382 des Britischen Museums (ARV² 632), abgebildet z. B. im LIMC s. v. Agamemnon 11. Für Beazley (ARV²) handelt es sich dabei um "a bad imitation of the Chicago painter", während z. B. E. Paribeni³³⁷ die Pelike ohne weiteres dem Villa Giulia-Maler zuschreibt. Sind nun auch Niveau und genaue Zuschreibung des Vasenbildes nicht sicher, so kann doch die Datierung durch die eindeutige Beziehung zum Umkreis des Chicago-Malers auf die Jahre unmittelbar um 450 festgelegt werden. Ein Einfluss des Euripides-Stückes ist deshalb ausgeschlossen. Die Einführung des kleinen Orestes in den Mythos

allgemein vor 458 datiert. H. P. Isler (mündlich) betrachtet jedoch i. a. stilkritische Argumente zur Datierung von Vasen als wesentlich weniger sichere Datierungshinweise als mögliche Anknüpfungspunkte an literarisch oder historisch überlieferte datierte Ereignisse. Er möchte deshalb im Gegenteil genau diese Vase zu einem Fixpunkt (terminus post 458) für die Vasen-Datierung dieser Zeit machen. Allerdings zeigt ein Blick in Beazley's Index der mythologischen Themen (oder auch ins LIMC), dass sich das Thema auch schon vor Aischylos in der Vasenmalerei einiger Beliebtheit erfreute, wobei auch die Hinzunahme der Ermordung Agamemnons dann keiner besonderen Inspiration durch den Dichter mehr bedurfte. Von hier ausgehend aber allein auf Grund der Verwandtschaft von Architekturelementen eine Vase der späten 470er Jahre als Abbildung einer Bühnenaufführung eines bestimmten Dichters zu betrachten (während vor Aischylos' Orestie ein Bühnengebäude nicht nachgewiesen, ja für die meisten Stücke, so die "Sieben gegen Theben", aufgeführt 467, höchst unwahrscheinlich ist) halte ich für reine Spekulation.

³³⁶ Die bisherige Forschungsgeschichte zu diesem Scholion wird gut zusammengefasst von S. Radt in seiner Ausgabe der Aischylos-Fragmente (TrGF 3), 1985

³³⁷ in der Enciclopedia dell' Arte Antica VII, 1966 (sub "Telefo")

müssen wir also gerade in der Zeit des Aischylos und des Sophokles suchen. Da nun die Forschung sich schon längst einig ist, dass sie den betreffenden Abschnitt des Telephos-Mythos beide in einem Drama auf die Bühne gebracht haben (Aischylos im "Telephos", Sophokles im Ἀχαιῶν σύλλογος), so steht hier nur noch zur Debatte, welcher der beiden Tragiker den Mythos so erweiterte und in welcher Form er das tat. Davon abgesehen, dass wir keinen einzigen Anhaltspunkt dafür haben, dass Sophokles (ohnehin nicht dafür bekannt, vorgegebene Mythen grundlos abzuändern) dies gewesen sein soll, kommt hier für Aischylos ein weiterer Punkt hinzu: sowohl die (kurze) Schilderung des Scholions wie auch das Vasenbild unterscheiden sich sehr davon, was wir in Kenntnis der euripideischen Tragödie für diesen Mythos erwarten würden: εἶχε συλλαβών ist wohl kaum ein zureichender Ausdruck für eine Geiselnahme und Morddrohung, und vor dem Telephos auf der Londoner Pelike braucht der kleine Orestes sicher keine Angst zu haben.



Abb. 9: Pelike E 382 des Britischen Museums, ARV² 632, aus dem Kreis des Chicago-Malers. (Aufnahme d. Verf. mit fr. Gen. des Britischen Museums)³³⁸

³³⁸ Aufnahme z. B. in LIMC s. v. Agamemnon 11, Photographie des Britischen Museums online: http://www.britishmuseum.org/join_in/using_digital_images/using_digital_images.aspx?asset_id=279393&objectId=399124&partId=1

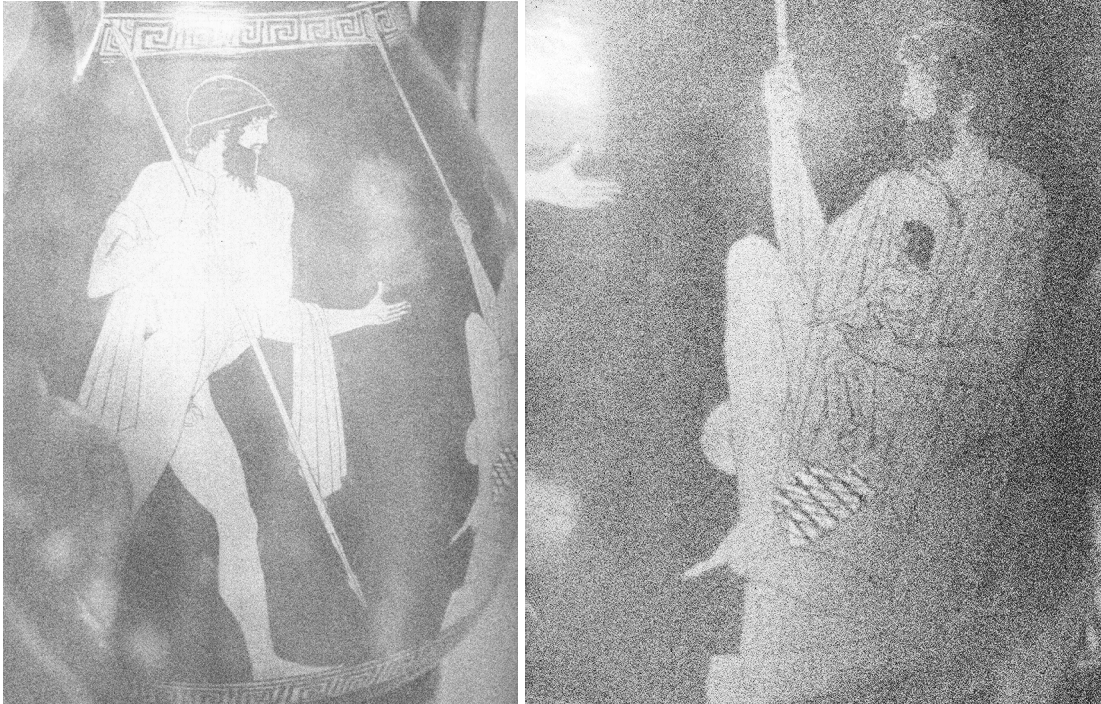


Abb. 10 a) und b): Details von ARV² 632 (Aufnahme d. Verf. mit fr. Gen. des Britischen Museums)
Die Darstellung entspricht genau der Hikesie des Themistokles, obwohl eindeutig Telephos dargestellt ist: Telephos hält den kleinen Orestes ohne jedes Zeichen von Aggression im Arm, die Spitzen der Lanzen sind zum Himmel, bzw. auf die Erde gerichtet (eine Drohung unterbleibt also), von einem Schwert, dem unerlässlichen Requisit der euripideischen Szene, ist nichts zu sehen. Die Mienen der beiden Männer wirken friedlich-entspannt, die Geste Agamemnons sogar freundlich-einladend.

Ausgerechnet diese beiden Zeugnisse, die einzigen zwischen den Kyprien und Euripides, das Scholion eindeutig mit Aischylos' Namen verbunden, geben uns eine Vorstellung des Vorgangs, der zur Geiselnahme keineswegs, zur Hikesie eines Bittstellers, wie sie uns Thukydides für Themistokles beschreibt, jedoch bestens passen will. Berücksichtigen wir nun noch den Theaterskandal, den Euripides 438 mit seinem Telephos auslöste (ganz sicher nicht nur des "Lumpenhelden" wegen, in den Acharnern des Aristophanes (418 ff.) werden ja noch genügend andere aufgezählt, die nicht dasselbe Aufsehen erregten), so kann man kaum bezweifeln, dass erst Euripides die Geiselnahme in den Mythos einführte.³³⁹ Dass ein solcher Vorgang auf der Bühne der Sechziger oder Fünfziger Jahre des Fünften Jahrhunderts (d. h. vor der Entstehung der Londoner Pelike) weniger skandalös erschienen wäre, und deshalb keine Nachricht davon uns erreicht hätte, kann angesichts unserer Kenntnis der Geistesgeschichte des Fünften Jahrhunderts ausgeschlossen werden.

³³⁹ Euripides scheint hier erstmals eine Geiselnahme in einen Mythos eingebracht zu haben, was erklärt, dass der Effekt offensichtlich grösser war als in der Andromache (309 ff.) oder im Orestes (1306 ff.), die aber zeigen können, dass Euripides das mit dem Telephos erregte Aufsehen wohl nicht unangenehm war und er die starke emotionale Spannung eines solchen Handlungsschemas gern für dramatische Höhepunkte einsetzte.

Dagegen ist die Hikesie des Telephos vor Euripides eindeutig bezeugt, und will man nicht annehmen, Aischylos habe das ausdrücklich als "molossisch", also nicht-griechisch, bezeichnete Ritual aus einer anderen Quelle gekannt, so muss man sein Vorbild in der Themistokles-Episode sehen. Die enge Verbindung von Themistokles und Aischylos ist bekannt, Aischylos drückt seine Bewunderung für den Sieger von Salamis ja noch wenige Jahre vor dessen Ostrakismos unverhohlen in den Persern (355 ff.) aus, was man doch wohl als Unterstützung für den inzwischen umstrittenen Politiker betrachten darf.³⁴⁰

D. 3. Historizität, Quellen und Chronologie der Themistokles-Erzählung bei Thukydides

Verschiedene Historiker meldeten starke Zweifel an Thukydides' Exkurs über Pausanias und Themistokles an, diese richteten sich allerdings eher gegen die Pausanias- als die Themistokles-Episode (so z. B. Fornara (1966), Lang (1967)). Wie wir sahen, wird es für uns jedoch einigermaßen bedeutungslos, ob die Hikesie tatsächlich von Themistokles real durchgeführt oder von Admet nur als religiöser Vorwand gebraucht wurde (wie manche Forscher vermuteten), solange wir nur davon ausgehen können, dass ihre Durchführung in dieser Form denkbar war, es also ein Ritual dieser Art gab. Wichtig für ihre weitere Wirkung auf den Telephos-Mythos in Athen war v. a., dass sie recht bald nach der Flucht des Themistokles in dieser Form in Athen bekannt und auch geglaubt wurde.³⁴¹ Dass dies tatsächlich so war, können wir berechtigterweise annehmen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass nach der Darstellung des Thukydides die Verfolger des Themistokles selbst unmittelbar nach dessen Aufnahme bei Admet ankamen und mit diesem heftige und wohl auch länger dauernde Verhandlungen führten, in deren Verlauf die Hikesie mit Sicherheit zur Sprache kam. Als Teil der "offiziellen" Geschichte nicht nur Athens, sondern auch Spertas, konnte eine solche Begebenheit mit Sicherheit nicht nachträglich von Thukydides oder seiner Quelle (der einige Historiker wegen des allzu "farbigen" Charakters dieser Episode misstrauen) erfunden werden. Die hier betrachtete Passage ist die letzte, für die wir tatsächlich mit "offizieller" Berichterstattung rechnen dürfen, auch die Abgesandten Athens und Spertas

³⁴⁰ wenn ich auch nicht so weit gehen möchte wie gewisse Autoren (so z. B. W. G. Forrest (1960) oder J. Podlecki (1966)), in den Stücken des Dichters nur noch Propaganda für eine bestimmte Richtung der Tagespolitik zu sehen.

³⁴¹ Dafür spricht, dass auch die Legende vom Selbstmord des Themistokles offensichtlich schnell in Athen Verbreitung gefunden hatte (cf. Arist. Ritter 83 f.), was voraussetzt, dass die Nachricht von seinem Tod nicht nur Athen erreichte, sondern dort auch interessierte Zuhörer fand.

mussten ihren Misserfolg schliesslich zu Hause rechtfertigen. Nachher verschwindet Themistokles nicht nur aus dem Zugriffsbereich der athenischen Justiz, sondern auch aus dem unmittelbar der athenischen Geschichtsschreibung zugänglichen Geschehen. Dennoch sind auch die späteren Abschnitte aus Themistokles' Lebensgeschichte bei Thukydides keineswegs als blosser Aufnahme von Legenden in das Geschichtswerk des Thukydides aufzufassen, sondern trotz des Misstrauens moderner Historiker als wertvolle Nachrichten.³⁴² Dafür spricht unter anderem, dass Thukydides selbst, der, wie wir hier sehen, seine Kritikfähigkeit keineswegs abgelegt hat, nur an drei Stellen selbst Einschränkungen anbringt: in 138, 1, der Reaktion des Grosskönigs auf den Brief des Themistokles (ὥς λέγεται); in 138, 4, der Geschichte vom Selbstmord des Themistokles (λέγουσί τινες); und in 138, 6, wo es um die heimliche Ueberführung von Themistokles' Gebeinen nach Athen geht (τὰ δ' ὅστῳ φασι ... οἱ προσήκοντες ...). Auffälligerweise treffen diese drei Momente genau in einem Problembereich, nämlich der Frage ihrer Zugänglichkeit für den griechischen Historiker mit einer Stelle zusammen, die von den meisten Kommentatoren als die problematischste der ganzen Geschichte von Themistokles betrachtet wird, nämlich dem Brief an den Perserkönig. Woher ist dem Autor dieser Brief (wenn echt) bekannt? Letztlich doch auf jeden Fall durch Themistokles selbst (über seine Kinder oder eine andere Tradition). Die oben genannten Einschränkungen, die Thukydides an seiner Erzählung anbringt, beziehen sich nun komplementär dazu genau auf die Begebenheiten, und zwar auf die einzigen der ganzen Geschichte, die dem Themistokles selbst nicht bekannt sein konnten. Wir stellen auf jeden Fall erst einmal fest, dass Thukydides genau so schreibt, als hätte er als Quelle einen autobiographischen Bericht des Themistokles vor sich. Weshalb diese Manier, wenn der Bericht nicht tatsächlich - wohl eher mündlich als schriftlich - ziemlich direkt auf Themistokles zurückgeht? Dies bedeutet natürlich keinesfalls, dass wir nun den Brief deshalb als echt anerkennen werden (in dieser Form kann er mit Sicherheit nie abgeschickt worden sein), es wird aber doch recht wahrscheinlich, dass Themistokles, der dann letztlich doch der Autor wäre, sich in dieser Form emporstilisiert ("Seht her, so verkehre ich mit dem Grosskönig!").

³⁴² Wenn, wie Westlake (1977) wahrscheinlich macht, Thukydides Charon von Lampsakos (FGrHist 262) als Quelle benützt hat, so spricht das noch keineswegs gegen die hier mitgeteilten Nachrichten. Wollten wir von der griechischen Geschichtsschreibung nur das glauben, was wir in garantiert von anderen unbeeinflussten und durch sorgfältigste Recherchen nachgeprüften Thukydides-Abschnitten lesen, wäre es um unsere Kenntnisse schlecht bestellt. Benützte Thukydides tatsächlich auch einmal eine geschriebene Quelle, so war er doch dadurch nicht gezwungen, seinen Verstand abzuschalten und tiefgläubig alles abzuschreiben. Ebenso wenig haben wir ein Recht, Charon, nur weil er ionisch schrieb, seine Glaubwürdigkeit abzusprechen (wie es gewisse Forscher zu tun scheinen). Dass seine Nachrichten auf Themistokles' Familie zurückgehen, dürfen wir als wahrscheinlich betrachten, dass Thukydides sie bei Familienangehörigen des Themistokles überprüft hat, als beinahe sicher.

Als Quellen über jene Zeit im Leben des Themistokles, über die man in Athen keine Kenntnisse aus erster Hand besass,³⁴³ kommen für Thukydides überhaupt nur zwei in Frage: zum einen die inzwischen nach Athen zurückgekehrten Nachkommen des Themistokles³⁴⁴, die zwar nicht unbedingt immer objektive, aber mit Sicherheit sehr gut informierte Zeugen für einen Historiker waren, zum andern Charon von Lampsakos, der einzige Autor vor Thukydides, den Plutarch in seiner Themistokles-Vita als Quelle zitiert. Ob dessen Heimatort Lampsakos tatsächlich jemals unter der Herrschaft des Themistokles stand, ist zum mindesten ungewiss, doch eine Verbindung zu ihm und seinen Nachkommen bestand auch später noch, so erwähnt eine Inschrift ein jährliches Fest zu seinen Ehren.³⁴⁵ Dagegen scheint es wenig wahrscheinlich, dass Charon von Lampsakos in Athen Themistokles-Anekdoten gesammelt hätte. Auch Nachrichten aus dieser Quelle gehen also letztlich wohl auf Themistokles' Familie und damit auf ihn selbst zurück. Sonst ist Charon leider kaum zu fixieren, ein Versuch von R. Lenardon, in den Themistokles-Briefen Spuren einer auf ihn zurückgehenden Tradition zu finden, wirkt wenig überzeugend.³⁴⁶

Der Grund für das Misstrauen der modernen Philologen und Historiker in die Themistokles-Geschichte bei Thukydides ist letztlich die verwirrende Chronologie³⁴⁷ der Zeit zwischen seinem Ostrakismos und seiner Ankunft am Perserhof. Wie auch immer wir die Daten der verschiedenen Ereignisse umgruppieren, wir bekommen dabei einige "leere Jahre"³⁴⁸ für die Flucht des Themistokles, da die Ankunft am persischen Hof doch wohl tatsächlich zur Zeit des Artaxerxes (d. h. nach 465/464) stattfand, nicht am Hof des Xerxes (wie es z. B. Ephoros und andere nach Plutarch, doch wohl aus Gründen der inneren Dramaturgie ihrer Darstellung inszenierten.) Seltsamerweise weist gerade Plutarch (dem sonst Chronologie ein Fremdwort ist) darauf hin, dass die Begegnung mit Xerxes (sic !) chronologische Schwierigkeiten ergebe. Da wir jedoch in jedem Fall mit "leeren Jahren" zu rechnen haben, geht es

³⁴³ Dies betrifft, wie oben dargelegt, erst die Zeit nach der Admetos-Episode.

³⁴⁴ ihre Rückkehr ist gut bezeugt durch Thukydides selbst (138, 4: τὰ δ' ὅστ' αἰ φασὶ κομισθῆναι αὐτοῦ οἱ προσήκοντες ...), der die betreffenden Verwandten bei diesem Wortlaut sicher selbst befragt hat, Platons Menon 93 D (ἢ οὐκ ἀκήκοας ὅτι Θεμιστοκλῆς Κλεόφαντον τὸν υἱὸν ἱππέα μὲν ἐδιδάξατο ἀγαθόν), der allgemeine Bekanntheit der Reitkünste des Kleophantos in Athen voraussetzt (kaum vorstellbar bei einem Dynasten von Magnesia) und Pausanias I, 1, 2 der anscheinend ein durch die Nachkommen geweihtes Bild des Themistokles im Parthenon vorfand (φαίνονται δὲ οἱ παῖδες οἱ Θεμιστοκλέους καὶ κατελθόντες καὶ γραφὴν ἐς τὸν Παρθενῶνα ἀναθέντες, ἐν ᾗ Θεμιστοκλῆς ἐστὶ γεγραμμένος).

³⁴⁵ publ. durch Lolling, Ath. Mitt. VI, 1881, diskutiert auch bei Meiggs (1972) S. 53 f.

³⁴⁶ R. Lenardon (1961)

³⁴⁷ am besten dazu wohl die Bemerkungen von Gomme (1945), R. J. Lenardon (1959), und P. J. Rhodes (1970). Ausserdem ist hierzu auch der Kommentar zu Plutarchs Themistokles-Vita von F. J. Frost (1980) beizuziehen, da ja alle historisch-chronologischen Probleme in diesem Lebensabschnitt des Themistokles sich dem Plutarch-Kommentator ebenso wie dem des Thukydides stellen.

³⁴⁸ so nannte sie schon Wilamowitz (1893), den sie eben dazu verleiteten, sämtliche Nachrichten über Flucht und Exil des Themistokles als Anekdoten ohne historischen Wert zu betrachten.

nun in erster Linie noch darum, wo wir diese hinzulegen gedenken: Stellen wir uns die Situation in Sparta und Athen vor, so können wir ziemlich sicher sein, dass die Feinde des Pausanias wie auch des Themistokles nicht noch lange Jahre verstreichen liessen, bis sie den Prozess gegen Pausanias in Gang brachten. Wenn nun auch die Datierung der Flucht des Themistokles (und wohl kaum seines Ostrakismos, über den wir sowieso kaum Informationen haben³⁴⁹) auf 471 erst für eine Tradition des 1. Jh. v. Chr. gesichert ist – ausgehend wohl doch von der bei Krateros (FGrHist 342 F 11a) überlieferten εἰσαγγελία – nämlich durch Cicero (Laelius/De amicitia XII, 42) und Nepos (Aristeides III, 3), so passt sie doch zu einem weiteren Detail, der berühmten und eben aus chronologischen Gründen viel erörterten Begegnung mit der Flotte der Athener vor Naxos (470 bis spätestens 467). Dass Plutarch, der ausdrücklich Thukydides zitiert, hier Thasos (eine chronologische Verschiebung auf 465) statt Naxos schrieb (die Lectio des wichtigen Seitenstettensis), während unsere Thukydides-Handschriften einheitlich Naxos geben, wird durch seine Bemerkung zur Chronologie bestätigt: Die Variante Thasos, die Plutarch wohl als Verschreibung in seinem Thukydides-Text vorfand, passte besser zu Artaxerxes als zu Xerxes, wie er ja selbst schreibt. Nur musste er, um eine plausible Reiseroute zu erhalten, Themistokles dann in Kyme (das er von Ephoros, der seine Heimatstadt immer gerne einbrachte, haben könnte) statt in Ephesos an Land gehen lassen.³⁵⁰

Doch Naxos ist an dieser Stelle nicht nur der echte Wortlaut des Thukydides-Textes, wie durch die Handschriftenlage, die Nebenüberlieferung bei Cornelius Nepos (der ja von Thukydides abschreibt), die Aenderung von Thasos in Naxos in den übrigen Plutarch-Handschriften sowie die bei Thukydides nie umstrittene Landung in Ephesos deutlich wird. Naxos ist auch die historisch richtige Angabe, schon allein der Windverhältnisse wegen: im Sommer (und dass es Sommer sein muss, sehen wir an der Kriegs- und Handelsschiffahrt, von der uns hier erzählt wird) wehen auf der Aegaeis niemals Südwinde, geschweige denn solche Stürme, die ein Schiff auf dem

³⁴⁹ Die damals bekannten Ostraka gegen Themistokles werden diskutiert bei Podlecki (1975), S. 189-194, wo er auch die kurzen Bemerkungen von Meiggs und Lewis dazu referiert, doch die gesamte Diskussion führt in der Frage der Chronologie nicht weiter, da alle Ostraka nur sehr grob datierbar sind und sowohl der von Broneer gemachte Massenfund von "vor-beschrifteten" (wahrscheinlich nicht benutzten) Themistokles-Ostraka in einem Brunnen, als auch die 1965/66 auf dem Kerameikos gefundenen, wie auch die meisten anderen Themistokles-Ostraka wahrscheinlich **vor** den Perserkrieg von 480 zu datieren sind und uns nur verraten, dass Themistokles schon in den 480er-Jahren ein äusserst "populärer" Kandidat für den Ostrakismos war.

³⁵⁰ Den umgekehrten Weg geht Lenardons Argumentation: Wenn Themistokles tatsächlich Artaxerxes getroffen hatte, was Plutarch durch Thukydides und Charon wohl recht sicher ersahen, so kamen mit Naxos für ihn wieder die "leeren Jahre" ins Spiel, die Themistokles dann in Asien zugebracht hätte. Um sie zu beseitigen, musste die Reiseroute Naxos - Ephesos zu Thasos - Kyme abgeändert werden. Dagegen ist allerdings einzuwenden, dass selbst Plutarch nicht eine von ihm selbst abgeänderte Reiseroute (und damit Chronologie) später als Argument in der (chronologischen) Streitfrage, ob Themistokles Xerxes oder Artaxerxes traf, benutzt hätte.

Weg von Pydna nach Ephesos bis nach Thasos verschlagen könnten.³⁵¹ Die Begebenheit einfach für unauthentisch zu erklären, kann doch wohl nicht der richtige Weg sein, um chronologische Probleme zu lösen: Auch bei einer Anekdote kann die Einkleidung nicht einfach blosse Erfindung sein.³⁵²

Ein Grund dafür, dass Themistokles diese "leeren Jahre" irgendwo in einem Versteck in Kleinasien zubrachte, liegt wahrscheinlich doch darin, dass es ihm nicht ratsam schien, dem Mann, dessen vernichtende Niederlage er bei Salamis verursacht hatte, selbst gegenüber zu treten.³⁵³

Dass wir hier tatsächlich mit ernsthaften chronologischen Schwierigkeiten zu tun haben, muss zugegeben werden, dennoch kann, sobald man einmal davon ausgeht, dass bei einer Datierung der Verurteilung auf 471 und der Festlegung der Flucht durch die Naxos-Anekdote (am ehesten auf 470) die "leeren Jahre" **nach** der Ankunft des Themistokles in Kleinasien liegen, es also keinerlei Anlass gab, sie, wie z. B. Wilamowitz annahm, mit Anekdoten über eben diese Flucht "aufzufüllen". Ueberhaupt hat diese Auffüll-Theorie verschiedene Schwächen: Wer hätte Anekdoten zum "Auffüllen" einer Zeit erfinden sollen? Das Volk, das seinen Heros vermisste? Es achtete wohl kaum darauf, ob irgendwo in dessen Vita eine Lücke gestopft werden musste, vielmehr rankten sich die von ihm erfundenen Legenden am ehesten um allgemein bekannte Persönlichkeiten wie den Perserkönig und zeigten Themistokles' Auftreten vor seinem früheren Erzfeind. Ein Barbarenherrscher Admetos, in Athen ganz unbekannt und nicht von Interesse, eignete sich für eine solche Anekdote nicht einmal als Hintergrundfigur. Auch die Hikesie als fremdes Ritual durfte kaum mit grossem Interesse des Demos rechnen: solche ethnographischen Berichte waren nicht der Stoff für Anekdoten.³⁵⁴ Ein Historiker

³⁵¹ cf. Frost (1980)

³⁵² Ein Beispiel für das Vorgehen verschiedener Gelehrter bietet hier K. J. Beloch 1916², S. 184 (dessen "kritische Haltung" und "Skepsis" von verschiedenen neueren Althistorikern beinahe bewundernd erwähnt wird) zu der Begegnung des Themistokles mit der attischen Flotte: "Sie darf aber überhaupt nicht historisch verwendet werden; denn sie ist nichts weiter als eine jener Anekdoten, die im Umlauf gesetzt wurden, um Themistokles' Schlaueit und Geistesgegenwart ins rechte Licht zu stellen (oben S. 147). Bei einer Anekdote aber kommt es auf die Pointe an, die historische Einkleidung ist vollständig Nebensache". Ich stelle dem kommentarlos seine Bewertung einer anderen Geschichte gegenüber, die uns Plutarch (Them. 20) erzählt: er lässt Themistokles den Vorschlag machen, die in Pagasai überwinternde Flotte der Griechen zu verbrennen. Dazu Beloch S. 192 (also 8 Seiten später): "Die Geschichte, die Plutarch dort erzählt, ist ja allerdings eine der gewöhnlichen Themistokles-Anekdoten (oben S.148), aber die historische Einkleidung kann hier so wenig wie dort erfunden sein."

³⁵³ Plutarch bemerkt ja (Them. 26), es sei ein Preis von 200 Talenten vom Perserkönig auf Themistokles' Kopf ausgesetzt gewesen, eine Nachricht, die das Verhältnis von Xerxes zu Themistokles wohl im richtigen Licht erscheinen lässt, auch wenn sie nicht zutreffen sollte. (Sie wird allerdings von Frost (1980) und anderen durchaus ernst genommen.)

³⁵⁴ Sobald man das Ganze als rein griechisches Mythologem auffasst, sieht die Sache natürlich anders aus, doch wie oben gezeigt, spielt das Kind im Telephos-Mythos vor Aischylos überhaupt keine Rolle, erst Euripides macht es zur Geisel.

dagegen, dem diese "leeren Jahre" aufgefallen wären, hätte doch wohl zumindest gefragt, wo sich Themistokles in diesen Jahren aufgehalten habe, bevor er begonnen hätte, irgendwelche "alten Fabeln" zusammenzutragen. Für Thukydides nun gilt das ganz besonders, und dass er gerade dort, wo er tatsächlich chronologische Schwierigkeiten hat, nämlich nach der Ankunft in Kleinasien, uns nicht mit einem Wust von Anekdoten überflutet,³⁵⁵ sollte uns eher darauf schliessen lassen, dass er auch über die Zeit im Leben des Themistokles, über die er in Athen noch "quasi offizielle" Nachrichten bekommen konnte, objektiv zu berichten versucht.

Das tatsächliche Problem liegt eigentlich eben gar nicht in der fehlenden historischen Absicherung der einzelnen Episoden durch Thukydides (wir sind gewohnt, antiken Historikern noch ganz andere Dinge zu glauben), sondern in der offensichtlichen Parallelität der Themistokles- und der Telephos-Hikesie. Nimmt man diese unbesehen als uralt-griechischen Mythos, so kommt man kaum daran vorbei, jene für ahistorisch zu erklären, wie denn auch Wilamowitz erklärt, eben genau von diesem Stein des Anstosses aus zur Ablehnung der "Themistokles-Anekdoten" gelangt zu sein. Geht man nun diese Geschichte von der anderen Seite an, so sieht man, dass einiges dafür spricht, dass die Hikesie mittels Kind bzw. die Geiselnahme erst sekundär in den Telephos-Mythos eindrang, und zwar über genau diese historische Begebenheit. Diese Annahme wird ausserdem nahegelegt durch folgende Tatsachen:

- Die Telephos-Hikesie besitzt bei den Griechen weder im Mythos noch im Ritual irgendein Gegenstück. Wenn die Beziehungen zwischen Mythos und Ritual auch sehr komplex sind, so kann doch als ein allgemeiner Grundsatz festgehalten werden, dass ein Mythos sehr oft den Vollzug eines Rituals durch einen mythischen "Heros" in den Ablauf einer "Erzählung" bringt. Fehlt nun das entsprechende Ritual in dieser Kultur vollständig, so liegt die Frage nahe, ob nicht der Mythos, da er ja ein in dieser Kultur unbekanntes Ritual zum Inhalt hat, fremden Ursprungs ist.³⁵⁶ Mythen erfahren ja als Erzählungen eine weitaus schnellere und weiträumigere Verbreitung als Rituale, die kaum je übernommen werden.

- Als Ritual hat nur die Themistokles-Fassung (und damit die oben rekonstruierte des aischyleischen Telephos) einen Sinn, eine Geiselnahme wie bei Euripides kann, da ein Ritual beiderseitiges Einverständnis zumindest über die Formen des Rituals voraussetzt, kein Ritual sein.

³⁵⁵ Nicht nur im Vergleich zu Plutarch, sondern auch zum ersten Teil des Exkurses wirkt Thukydides' Erzählweise hier doch wieder eher trocken.

³⁵⁶ Die Gefährlichkeit eines solchen Argumentes ex silentio ist bekannt, doch in Verbindung mit anderen kann man auch diesem eine gewisse Ueberzeugungskraft nicht absprechen.

- Die von Themistokles, bzw. Telephos (bei Aischylos) vollzogene Hikesie lässt, als Ritual verstanden, eine plausible Deutung auf ethologischer Grundlage zu, die nicht nur auf modernem und antikem Vergleichsmaterial beruht, sondern auch die Möglichkeit der (allerdings nur funktional verstandenen, also als Konvergenz, bzw. Homoiologie erklärbaren) Verwandtschaft mit einer Verhaltensweise verschiedener rezenter Primaten aus der Gruppe der Papioninen einbezieht.

D. 4. Das Ritual: Eine ethologische Deutung

Der Schlüssel zum Verständnis des Rituals liegt in dem von K. Lorenz (1942) formulierten und im ersten Teil der Arbeit schon einführend behandelten Begriff des **Kindchenschemas: Die Verbindung bestimmter, auch schon für sich allein wirksamer kindlicher Proportions- und Verhaltensmerkmale, wirkt als Reizkonfiguration aggressionshemmend** (\neq aggressionsverhindernd).

Dass nun die Ritualisation solcher aggressionshemmender Merkmale aus der Mutter-Kind-Beziehung oder der Beziehung zweier Geschlechtspartner ein im Tierreich weit verbreitetes Mittel zur Besänftigung überlegener Gegner und damit ein Hauptbestandteil submissiven Verhaltens ist, wird, wie schon erwähnt, von klassischen Ethologen wie auch von Soziobiologen anerkannt.

Schon auf dem Niveau von Tieraffen können wir auch Strategien zur Manipulation eines Artgenossen über einen dritten beobachten. Am bekanntesten ist in diesem Zusammenhang sicher die von Kummer (1957) an Mantelpavianen (*Papio hamadryas*) untersuchte "gesicherte Drohung". Man kann also auf dieser Stufe bereits von "triadic awareness", der Kenntnis einer Beziehung zwischen zwei anderen Individuen, ausgehen, einem Phänomen, dessen Konsequenzen uns erst durch einen Blick auf seine Auswirkungen (als Manipulationen durch Dritte) in einer Schimpansen-Gesellschaft (cf. F. de Waal, 1982) klar werden.³⁵⁷

Dass der Mensch im Stande ist, über Dritte einen Partner emotional zu beeinflussen, liegt nach diesen Darlegungen auch ohne die vielfältigen Möglichkeiten der Alltagsbeobachtung auf der Hand. Im vorliegenden Fall werden die aggressionshemmenden Merkmale des Kindes durch den Hiketes ausgenützt, um in einem Dritten eine allgemeine Stimmung auszulösen, die es wahrscheinlicher werden lässt, dass er den Wünschen des Hiketes entspricht.

³⁵⁷ Ob wir das Konzept der "triadic awareness" zur Erklärung des sog. "agonistic buffering", eines bei Pavianen und Makaken beobachteten Verhaltens, das ebenfalls Aggressionen über die Verwendung von Kindern hemmt, überhaupt benötigen, scheint mir selbst zweifelhaft. Primär scheint "agonistic buffering" nämlich aus dem Wunsch nach "contact comfort" zu entstehen, die Umstimmung des Gegners braucht dazu kein bewusstes Ziel zu sein.

Dass ferner die Ausnützung von Kindern zu diesem Zweck kein urtümliches Relikt bei irgendwelchen Primitiven darstellt, sondern ein bis heute weit verbreitetes Mittel sozialer Manipulation, sollen im folgenden einige Beispiele zeigen.

D. 5. Weitere Beispiele zur Aggressionshemmung durch das Kindchenschema sowie deren Missbrauch aus der Antike

Schon **Herodot** (5, 92) konfrontiert uns in der Geschichte von **Kypselos** und den **Battiaden** mit der Wirkung des Kindchenschemas, v. a. in Verbindung mit kindlichem Lächeln. Die **Battiaden**, korinthische Oligarchen, erfahren durch Orakel, dass ihrer Herrschaft vom Kind des **Eëtion** Gefahr droht und beschliessen, das neu geborene Kind des **Eëtion** (**Kypselos**, den späteren Tyrannen von Korinth) zu ermorden. Herodot (5, 92 γ, δ) erzählt:

᾽Ως δ' ἔτεκε ἡ γυνή, τάχιστα πέμπουσι σφέων αὐτῶν δέκα ἐς τὸν δῆμον ἐν τῷ κατοίκητο Ἡετίων ἀποκτέοντας τὸ παιδίον. ἀπικόμενοι δὲ οὗτοι ἐς τὴν Πέτρην καὶ παρελθόντες ἐς τὴν αὐλήν τὴν Ἡετίωνος αἵτεον τὸ παιδίον· ἡ δὲ Λάβδα εἰδυῖα τε οὐδὲν τῶν εἵνεκα ἐκεῖνοι ἀπικοῖατο καὶ δοκέουσά σφεας φιλοφροσύνης τοῦ πατρὸς εἵνεκα αἰτέειν φέρουσα ἐνεχείρισε αὐτῶν ἐνί. τοῖσι δὲ ἐβεβούλευτο κατ' ὁδὸν τὸν πρῶτον αὐτῶν λαβόντα [τὸ παιδίον] προσουδίσαι. ἐπεῖτε ὦν ἔδωκε φέρουσα ἡ Λάβδα, τὸν λαβόντα τῶν ἀνδρῶν θείῃ τύχῃ προσεγέλασε τὸ παιδίον, καὶ τὸν φρασθέντα τοῦτο οἶκτός τις ἴσχει ἀποκτείνειν, κατοικτίρας δὲ παραδιδοῖ τῷ δευτέρῳ, ὁ δὲ τῷ τρίτῳ, οὕτω τε διεξῆλθε διὰ πάντων τῶν δέκα παραδιδόμενον, οὐδενὸς βουλομένου διεργάσασθαι. ἀποδόντες ὦν ὀπίσω τῇ τεκούσῃ τὸ παιδίον καὶ ἐξελθόντες ἔξω, ἐστεῶτες ἐπὶ τῶν θυρέων ἀλλήλων ἄπτοντο καταιτιώμενοι καὶ μάλιστα τοῦ πρώτου λαβόντος, ὅτι οὐκ ἐποίησε κατὰ τὰ δεδογμένα, ἐς ὃ δὴ σφι χρόνου ἐγγινομένου ἔδοξε αὐτίς παρελθόντας πάντας τοῦ φόνου μετίσχειν. ἔδει δὲ ἐκ τοῦ Ἡετίωνος γόνου Κορίνθῳ κακὰ ἀναβλαστεῖν. ἡ Λάβδα γὰρ πάντα ταῦτα ἤκουε ἐστεῶσα πρὸς αὐτῇσι τῇσι θύρῃσι· δέισασα δὲ μή σφι μεταδόξῃ καὶ τὸ δεύτερον λαβόντες τὸ παιδίον ἀποκτείνωσι, φέρουσα κατακρύπτει ἐς τὸ ἀφραστότατόν οἱ ἐφαίνετο εἶναι, ἐς κυψέλην, ἐπισταμένη ὥς εἰ ὑποστρέψαντες ἐς ζήτησιν ἀπικνεοῖατο, πάντα ἐρευνήσιν μέλλοιεν· τὰ δὲ καὶ ἐγένετο.

Eine ähnliche Wirkung hat auch der kleine **Pyrrhus** (bei **Plut.** **Pyrrh.** 3, 2 ff.):

Der König **Glaukias**, bei dem er "abgesetzt" wird, fürchtet sich erst, den kleinen Jungen aufzunehmen, um es sich nicht mit dem Nachbarn zu verderben. Als aber der Kleine zu ihm hinkrabbelt, sein Gewand ergreift und sich an seine (des **Glaukias**) Knien aufrichtet und weint, da erregt er erst Gelächter, dann Mitleid. Schliesslich nimmt **Glaukias** ihn auf. Interessant ist eben die Interpretation des Geschehens durch **Glaukias**: Er hält die Tatsache, dass sich das Kleinkind unbewusst ganz wie ein

echter Hiketes verhält, für ein göttliches Zeichen, während wir im ganz normalen Verhalten eines ängstlichen Kleinkindes eben den Ursprung dieser rituellen Gesten gefunden haben (Kap. C. 2. II. bis C. 2. VII.)

Den geplanten und immer wieder vorkommenden Einsatz, ja Missbrauch des Kindchenschemas durch interessierte Erwachsene, die sich dadurch Vorteile für sich selbst zu verschaffen suchen, finden wir in einem andern Bereich des öffentlichen Lebens der Antike: dem **Gerichtswesen**. Schon **der platonische Sokrates** macht in der Apologie darauf aufmerksam, dass er als grosse Ausnahme unter allen Angeklagten nicht seine Kinder vor Gericht mitgenommen habe, um die Richter zu rühren (Plt. Apol. 34 b) und verwendet dafür das Verb *ικετεύειν*: *τάχα δ' ἂν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν ἀναμνησθεὶς ἑαυτοῦ, εἰ ὁ μὲν καὶ ἐλάττω τουτουὶ τοῦ ἀγῶνος ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος ἐδεήθη τε καὶ ἰκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δακρύων, παιδίᾳ τε αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος ἵνα ὅτι μάλιστα ἐλεηθείη, καὶ ἄλλους τῶν οἰκείων καὶ φίλων πολλούς, ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω, καὶ ταῦτα κινδυνεύων, ὥς ἂν δόξαιμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον. Und in seiner dritten Rede vergleicht Sokrates dieses Verhalten explizit mit der Hikesie eines von Feinden verfolgten Kriegers (38e): οὔτε γὰρ ἐν δίκῃ οὔτ' ἐν πολέμῳ οὔτ' ἐμὲ οὔτ' ἄλλον οὐδένα δεῖ τοῦτο μηχανᾶσθαι, ὅπως ἀποφεύξεται πᾶν ποιῶν θάνατον. καὶ γὰρ ἐν ταῖς μάχαις πολλάκις δῆλον γίγνεται ὅτι τό γε ἀποθανεῖν ἂν τις ἐκφύγοι καὶ ὅπλα ἀφείξαι καὶ ἐφ' ἰκετεῖαν τραπόμενος τῶν διωκόντων. ...*

Eben dasselbe Vorgehen bezeugen uns verschiedene Redner, so **Demosthenes** in der Rede gegen Meidias (XXI) zweimal: (99) *παιδίᾳ γὰρ παραστήσεται καὶ κλαίησει καὶ τούτοις αὐτὸν ἐξαιτήσεται. ...* (186) *Οἶδα τοίνυν ὅτι καὶ τὰ παιδίᾳ ἔχων ὀδυρεῖται, καὶ πολλοὺς λόγους καὶ ταπεινοὺς ἐρεῖ, δακρύων καὶ ὥς ἐλεεινότατον ποιῶν ἑαυτόν, ebenso in der Rede ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΑΡΑΠΡΕΣΒΕΙΑΣ (XIX, 310): ἀλλ' ὑπὲρ αὐτοῦ κλαίησει τοῦ τὰ τοιαῦτα πεπρεσβευκότος, καὶ τὰ παιδί' ἴσως παράξει κᾶναβιβᾶται. Auch **Lysias** hat in seiner Rede für Polystratos (20, 34) gegen die Uebeltäter zu kämpfen, die mit solchen Mitteln Mitleid bei den Geschworenen zu erregen suchen: *καίτοι ὁρῶμέν γ' ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες δικασταί, +εἰάν τις παῖδας αὐτοῦ ἀναβιβασάμενος κλάῃ καὶ ὀλοφύρηται, τοὺς τε παῖδας δι' αὐτὸν εἰ ἀτιμωθήσονται ἐλεοῦντας, καὶ ἀφιέντας τὰς τῶν πατέρων ἀμαρτίας διὰ τοὺς παῖδας, οὓς οὐπω ἴστε εἴτε ἀγαθοὶ εἴτε κακοὶ ἡβήσαντες γενήσονται. ... Kann jemand, wie **Andokides** in seiner Verteidigungsrede über den Mysterienfrevel (1, 148), keine Kinder vorführen, so darf er dennoch nicht darauf verzichten, wenigstens zu erklären, welch wirksame Art der Verteidigung ihm dadurch unmöglich geworden ist, um dann dadurch doch noch möglichst viel Mitleid hervorzurufen: *τίνα γὰρ καὶ ἀναβιβάσομαι δεησόμενον ὑπὲρ ἑμαυτοῦ; τὸν πατέρα; ἀλλὰ τέθνηκεν. ἀλλὰ τοὺς ἀδελφοὺς; ἀλλ' οὐκ εἰσί. ἀλλὰ τοὺς παῖδας; ἀλλ' οὐπω γεγέννηται. ὑμεῖς τοίνυν καὶ***

ἀντὶ πατρὸς ἐμοὶ καὶ ἀντὶ ἀδελφῶν καὶ ἀντὶ παίδων γένεσθε· εἰς ὑμᾶς καταφεύγω καὶ ἀντιβολῶ καὶ ἱκετεύω· ...

In **Aristophanes' Wespen** haben wir schon für 422 ein Zeugnis, das uns, trotz satirisch-parodistischer Uebertreibung, auch erlaubt, die Einstellung des Richters in unsere Beurteilung miteinzubeziehen. So zählt der alte Philokleon unter den Vorzügen des Richteramts auch Folgendes auf (568 ff.):

κἂν μὴ τούτοις ἀναπειθώμεσθα, τὰ παιδάρι' εὐθύς ἀνέλκει
τὰς θηλείας καὶ τοὺς υἱεῖς τῆς χειρός, ἐγὼ δ' ἀκροῶμαι,
τὰ δὲ συγκύψανθ' ἅμα βληχᾶται, κ᾿παυθ' ὁ πατήρ ὑπὲρ αὐτῶν
ὥσπερ θεὸν ἀντιβολεῖ με τρέμων τῆς εὐθύνης ἀπολύσαι·
" εἰ μὲν χαίρεις ἀρνὸς φωνῇ, παιδὸς φωνὴν ἐλεήσας·"
εἰ δ' αὖ τοῖς χοιριδίοις χαίρω, θυγατρὸς φωνῇ με πιθέσθαι.

Auch im parodistischen "Hundeprozess" dürfen natürlich die Kinder des Beklagten nicht fehlen, nein sie müssen sogar als letztes Mittel - wenn das nicht hilft, kommt man nur noch mit Betrug weiter - herhalten, um den hartherzigen und allen Vernunftsgründen unzugänglichen Richter zu rühren (976 ff.):

... ποῦ τὰ παῖδια;
ἀναβαίνειτ', ὦ πόνηρα, καὶ κνυζούμενα
αἰτεῖτε κἀντιβολεῖτε καὶ δακρύετε.

Die Verbreitung dieser Art von Beeinflussung der Richter im antiken Athen hängt ganz offensichtlich mit der Tatsache zusammen, dass die dortigen Gerichte aus einer sehr grossen Zahl ständig wechselnder Geschworener bestanden, während die Seltenheit solcher Fälle in Rom darauf zurückzuführen ist, dass die Richter dort ständige Mitglieder einer relativ beschränkten Richterliste waren, aus der die Richter jeweils ausgewählt wurden. Letztere waren auf Grund ihrer langjährigen Erfahrung wesentlich schwerer zu beeindrucken, ja ein solches Vorgehen hätte eventuell sogar kontraproduktiv wirken können, da die gegnerischen Anwälte (cf. oben Lysias und Demosthenes) ein so zusammengesetztes Gericht wohl schnell von der Unlauterkeit solcher Stimmungsmache hätten überzeugen können. In diesem Zusammenhang spielt sicher auch die Selbstwahrnehmung dieser vornehmen Römer als *iudices integri, graves, sapientes und honesti* (Cicero, Verr. I, 30; Flacc. 98; Caecin. 8; Phil. V, 15) eine grosse Rolle. Die Stellung des Richters wird von Cicero (Cluent. 146) folgendermassen umschrieben: "Legum interpretes iudices".

Dagegen ist die Einstellung der athenischen Richter zu einem solchen Auftreten des Angeklagten, wie Aristophanes' Wespen und die platonische Apologie des Sokrates bald erkennen lassen, eine ganz andere: Der Richter erscheint genau zu dem Zweck, um sich ἐλεεινὰ δράματα (Apol. 35 b 7) dieser Art anzusehen. Die Entscheidung über

Freispruch oder Verurteilung des Angeklagten ist für ihn nicht etwa die Pflicht der Rechtsfindung, eine blosse "interpretatio legum", sondern Ausdruck seiner Souveränität als Teil des attischen δῆμος. Diese Einstellung bringt es mit sich, dass er es als sein Recht empfindet, nicht über Recht und Unrecht, sondern über die Qualität der dargebotenen δράματα zu urteilen, sich durch flehende Bitten rühren zu lassen, oder - höchster Ausdruck der Souveränität - den Angeklagten trotzdem zu verurteilen.

Bei den Römern scheinen im Gegensatz dazu solche Vorführungen vor Gericht nicht üblich gewesen zu sein, doch eine berühmte historische Episode bestätigt uns, dass die Römer nicht nur nicht unempfänglich für die betreffenden Emotionen waren, sondern diese gegebenenfalls in ihren Mitbürgern auch geschickt zu wecken wussten:

Servius Sulpicius Galba (Sulpicius Nr. 58 der RE) verteidigte sich so vor dem Volk gegen die Anklage auf Vertrauensbruch gegenüber den von ihm hingemetzelten Lusitaniern. Von recht grosser Bedeutung scheint mir hier zu sein, dass eben diese Anklage, bzw. der Antrag des Volkstribunen L. Scribonius Libo, vor einem speziellen Gerichtshof deshalb Anklage zu erheben, vor dem Volk behandelt wurde. Sehr bekannt wurde der Fall des Servius Sulpicius Galba dadurch, dass Cato die heftige Anklagerede (seine letzte), die er bei dieser Gelegenheit gegen ihn hielt, in das letzte Buch seiner "Origines" aufnahm.

Livius behandelte den Fall im 49. Buch seines Werkes, ich gebe den Wortlaut der Periochae: "...; ipse quoque Galba cum se damnari videret, complexus duos filios praetextatos et Sulpi<ci> Gali filium, cuius tutor erat, ita miserabiliter pro se locutus est, ut rogatio antiquaretur."

Auch Cicero erzählt uns die Geschichte im Brutus (90) und in De Oratore 1, 228 nach Catos Origines. Brutus 90: "tum igitur <nihil> recusans Galba pro sese et populi Romani fidem implorans cum suos pueros tum C. Gali etiam filium flens commendabat, cuius orbitas et fletus mire miserabilis fuit propter recentem memoriam clarissimi patris; isque se tum eripuit flamma, propter pueros misericordia populi commota, sicut idem scriptum reliquit Cato."

De Oratore 1, 228: "reprehendebat igitur Galbam Rutilius, quod is C. Sulpici Gali propinqui sui Q. pupillum filium ipse paene in umeros suos extulisset, qui patris clarissimi recordatione et memoria fletum populo moveret, et duos filios suos parvos tutelae populi commendasset ac se tamquam in procinctu testamentum faceret sine libra atque tabulis, populum R(omanum) tutorem instituere dixisset illorum orbitati. itaque, cum et invidia et odio populi tum Galba premeretur, hisce eum tragoediis

liberatum ferebat; quod item apud Catonem scriptum esse video: nisi pueris et lacrimis usus esset, poenas eum daturum fuisse."³⁵⁸

Nicht institutionalisiert, jedoch deshalb keineswegs von geringerer Bedeutung, ist die Verwendung von Kindern zur Umstimmung potentiell aggressiv reagierender Personen im **Alltag**, ein Phänomen, das der Beobachtung an sich freistünde, jedoch kaum je vermerkt wird (wie man bei modernen Ethnologen beobachten kann), da es allgemein für zu wenig "bedeutend" erachtet oder schlichtweg nicht beachtet wird. Ebenso steht es auch in der Antike: Nur zufällig erfahren wir im Rahmen einer Rhetorikübung (**Seneca Contr. X 4**) von dem auch damals offensichtlich schon üblichen Trick von **Bettlern, Kinder für sich Betteln zu lassen**. Doch nur dass dieser Verbrecher ausgesetzte Kinder aufzieht und verstümmelt, um sie danach für ihn Betteln zu lassen, macht ihn zum würdigen Gegenstand einer solchen Redeübung (wenn ihn nicht Seneca überhaupt erst dieser zuliebe ins Dasein gerufen hat).³⁵⁹

Erst in Verbindung mit spektakuläreren Momenten scheint diese Art von emotioneller Beeinflussung erwähnenswert zu werden, so z. B. das Verhalten des **Praefekten Tertullus** im Zusammenhang mit dem Getreideaufstand des Jahres 359 in Rom bei **Ammianus Marcellinus XIX, 10, 2-3**: Quocirca idem saepe praefectus seditionibus agitatus, ac plebe iam saeviente inmanius, quam urebat³⁶⁰ inpendens exitium, ab omni spe tuendae salutis exclusus, ut aestimabat, tumultuanti acriter populo, sed accidentia considerare sueto prudenter, obiecit parvulos filios, et lacrimans (3) "en", inquit, "cives vestri (procul omen dii caelestes avertant!) eadem perlaturi vobiscum, ni fortuna adfulserit laetior. Si itaque, his abolitis, nihil triste accidere posse existimatis, praesto in potestate sunt vestra". Qua miseratione vulgus ad clementiam suapte natura proclive lenitum conticuit, aequanimiter venturam operiens sortem.³⁶¹

³⁵⁸ Auch Valerius Maximus (8, 1, 2) erzählt die Geschichte, wahrscheinlich nach Cicero.

³⁵⁹ An einer Stelle zeigt sich jedoch deutlich, dass Seneca (bzw. der Finsterling der Controversia, der hier als Sprecher vorgestellt wird), sich durchaus bewusst ist, wodurch die kleinen Bettler ihren grossen Erfolg erzielen, durch ihr Gesicht nämlich, das die meisten und typischsten Kindchenmerkmale aufweist, und das deshalb von unserem Finsterling auch wohlweislich nicht verstümmelt wird (Contr. X, 4, 2): "Huic speciosa facies est: potest formosus mendicus esse; reliqua membra inutilia sint, ut Fortunae iniquitas in beneficia sua saevientis magis hominum animos percellat."

³⁶⁰ quam urebat codd. : verebatur V² : quoniam verebatur *Clark*

³⁶¹ J. Vogt (1963) meint, diese Geschichte sei "eine Aretalogie für zwei Gottheiten zugleich. Denn nicht eigentlich die Dioskuren wirken das Wunder, sondern der Pöbel ist der Gott, der sich durch das Angebot eines Kindesopfers versöhnen lässt. Dieser tiefere Sinn, der nicht ausgesprochen wird, aber dem antiken Menschen sich leicht erschloss, und die Bewegtheit des theatralischen Aktes sind es, die unseren Geschichtsschreiber bestimmt haben, ... dieses Kapitel aus der römischen Stadtchronik zu übernehmen." Sogar wenn Ammians Schilderung eine solche Deutung durch den Autor zu Grunde läge (was durch "vulgus ad clementiam suapte natura proclive" m. E. ausgeschlossen wird), wären dennoch die psychologischen Reaktionen jener Volksmenge selbst von Ammians Deutung getrennt zu

D. 6. Einige moderne Beispiele für den Missbrauch des Kindchenschemas zur Aggressionshemmung bzw. Stimmungsmache

"We surrender. Do not shoot. See, we show pictures of our children."

T. Pratchett, Only you can save mankind

In den offiziellen wie auch inoffiziellen "Begrüßungsritualen" verschiedener Völker wird versucht, über das Kind Appelle zur friedlichen Stiftung eines Bandes vorzubringen, oft im Kontrast zu imponierenden Selbstdarstellungen, die wegen ihres aggressiven Charakters sonst Feindseligkeiten auslösen könnten. Zu diesen Ritualen gehört z. B. das von Eibl-Eibesfeldt immer wieder (so auch 1986²) gern angeführte Palmfruchtfest der Yanomami, bei dem der Einzug der Gäste sich folgendermassen abspielt: Der eingeladene Krieger umtanzt, die Waffen schwenkend und so imponierend, den Dorfplatz der Gastgeber. Dabei tanzt jedoch ein Kind mit ihm, das grüne Palmwedel schwenkt, um etwaige Aggressionen zu besänftigen.³⁶² Es handelt sich in Eibl-Eibesfeldts Interpretation um ein typisches Begüßungsritual: Eine antithetische Kombination von aggressiver Selbstdarstellung und beschwichtigenden Appellen in einem Ritual freundlicher Kontaktaufnahme.

Eine ähnliche Selbstdarstellung der Gäste (Waffentanz der Männer, Schwenken grüner Zweige durch Frauen) sah Eibl-Eibesfeldt auch beim Empfang von Trauergästen bei den Medlpa (Neuguinea). Damit verglichen wird auch der in Europa übliche Empfang eines Staatsgastes durch Ehrenkompanie und Salut (militärisches Imponieren), verbunden mit dem Ueberreichen von Blumen durch Kinder oder junge Mädchen (bindender Appell), oder die Rituale eines bayerischen Schützenfestes: der martialische Eindruck der militärisch einziehenden Schützen wird durch vor ihnen her gehende Kinder oder Ehrenjungfrauen gemildert. In all diesen Fällen werden Kinder (oder evtl. Frauen) benutzt, um etwaige Aggressionen, die durch die Selbstdarstellung der Männer geweckt wurden, zu besänftigen.

Dies ist jedoch keineswegs immer gültig, wenn Kinder zur Besänftigung bei der Begrüßung eingesetzt werden. Oft manifestiert sich darin eher allgemein Furcht vor einem nicht provozierten Angriff des Fremden. So näherten sich australische Eingeborene den Weissen, indem sie Kinder vor sich her schoben.³⁶³ Nach einer

betrachten. (Ob tatsächlich Ammians Zeitgenossen der Gedanke des Kinderopfers oder gar die Vorstellung des Pöbels als eines Gottes so nahe lag, ist zu bezweifeln.)

³⁶² abgebildet z. B. als Bild 6.60 in Eibl-Eibesfeldt 1986², aber auch Eibl-Eibesfeldt 1976, S. 116

³⁶³ Eibl-Eibesfeldt 1987⁷ (nach H. Basedow, 1906, Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia, Trans. Roy. Soc. South Australia, 1897, 31, 1-62)

Bekannten Eibl-Eibesfeldts (1970) waren nach der Besetzung Danzigs Frauen vor Vergewaltigungen durch die Besatzungstruppen geschützt, wenn sie kleine Kinder hatten. Die dadurch freundlich gestimmten Soldaten machten oft sogar Geschenke. Um sich zu schützen, entwickelten die Frauen sogar einen regelrechten Leihhandel mit Kleinkindern. Appelle über das Kind konnten sogar schon durch das Vorzeigen von Photographien eigener Kinder Gefangene vor Misshandlungen schützen.³⁶⁴ Von den Himbas schildert uns Eibl-Eibesfeldt (1976) folgende kleine Szene: die Frauen und Mädchen des Krals bestürmen den Gast, um von ihm etwas Tabak zu ergattern. Der Häuptling kommt dazu. "Er begrüßte uns lautstark, und weil er meinte, dass die Frauen und Mädchen zu respektlos nach dem Tabak gierten, nahm er eine Gerte und wies die Undisziplinierten zurecht. Nach links und rechts ausholend, schlug er sie auf die Waden. Sie stoben auseinander. Nur eine blieb und zeigte auf den Säugling, den sie auf dem Rücken trug, und drehte ihm das Kind zu, gewissermassen mit der Aussage: "Vergiss dich nicht, ich habe hier ein Kind", und sogleich war er wieder freundlich beherrscht." Auch die Forscher selbst nahmen oft über kleine Kinder Kontakt zu deren Eltern auf (Abb. in Eibl-Eibesfeldt 1976, S.235).

Bettler bringen überall auf der Welt ihre Bitten gern über Kinder vor: So bettelten nach Eibl-Eibesfeldt 1970³⁶⁵ Masai-Kinder und Frauen "durch" ihre kleinen Geschwister, deren Hände sie vorschoben, und verwiesen auf ihre Säuglinge, obwohl diese noch gar keine Süßigkeiten essen konnten. Auch die Waikas (Yanomami) bettelten über vorgestreckte Kinderhände (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1976, S. 137).

Auch bei uns ist Bettelei über Kinder wohl immer noch die erfolgreichste Methode. Dass schon im alten Rom Leute durch Kinder betteln liessen, sahen wir ja schon im letzten Kapitel. Eine besondere Art von Bettelei sind auch Spendenaufrufe durch verschiedene Hilfswerke: ihre Broschüren, Prospekte, Inserate oder Plakate zeigen mit auffälliger Regelmässigkeit Kindergesichter: Nicht nur weil es insbesondere den Kindern der Dritten Welt so schlecht geht (vielen alten Leuten geht es mit Sicherheit ebenso schlecht), sondern v. a. auf Grund des grossen Werbeerfolges, den solche Bilder erzielen.

Auch in der Werbung werden immer wieder Kinder eingesetzt, um etwaige Aggressionen³⁶⁶ zu beschwichtigen und eine für das Produkt günstige Stimmung aufkommen zu lassen, so v. a. bei Produkten, die für Frauen bestimmt sind, die ja

³⁶⁴ so Eibl-Eibesfeldt 1986²

³⁶⁵ vgl. die Bilder 1970, Abb. 50 links und rechts: a) Ein älterer Junge bettelt über die Hand seines jüngeren Bruders. b) Eine junge Frau bettelt unter Hinweis auf ihr Baby.

³⁶⁶ Dass wir uns durch Werbung umso mehr "genervt" fühlen, je aufdringlicher sie auftritt (man spricht direkt von "aggressiver" Werbung), ist sicher jedem aus dem Alltag geläufig. Solche Emotionen werden nicht nur über das Kindchenschema, sondern bei Werbung, die sich an Männer richtet, auch über sexuelle Auslöser abgeblockt.

dafür besonders empfänglich sein sollten. Das Produkt braucht dabei jedoch zum Kind in keiner Beziehung zu stehen. Im deutschen Werbefernsehen erscheint das Kindchenschema aber nicht nur in den Werbespots selbst, sondern auch vor und nach den Werbeblöcken: in Gestalt der pummeligen, kindlich-drolligen Mainzelmännchen (Eibl-Eibesfeldt 1975).

Einige Beispiele: So warb eine Annonce für Pelz (des Deutschen Pelz-Instituts) unter den Slogans "Für eine Welt mit ein paar Extras" und "Pelz verleiht dem Leben Glanz" im Spiegel 35, Jg. 1990 mit einem Kindergesicht, das uns aus dem Arm der pelzbekleideten Mutter ansieht. Das Kind auf dem Bild steht nicht im entferntesten in Verbindung mit dem Produkt, es ist auch kein potentieller Käufer, es ist nicht einmal in den Werbetext mit einbezogen. Es dient einzig und allein dazu, die potentiellen Käuferinnen, nicht Kinder, sondern ihre Mütter, in eine günstigere Stimmung zu versetzen.

Weitere interessante Beispiele sind bei Neumann (1979) zu finden, so eine Werbung einer Fluggesellschaft mit einem europäischen Kind oder eine aus Afrika für Zahnpasta mit einem afrikanischen Kind. Auch in dieser Reklame soll mit Kindern lediglich eine günstigere Stimmung beim potentiellen Käufer geweckt werden. Das Zielpublikum sind nicht Kinder, sondern ihre Eltern. Dies ist schon daran zu erkennen, dass die Produkte (v. a. im Fall der Flugreisen) von diesen gekauft werden. Die Bilder zeigen, dass das Kindchenschema ein kultur- und rassenunabhängiges Phänomen darstellt.

Doch nicht nur in der Reklame für bestimmte Produkte werden Kinder eingesetzt, auch die Politik macht häufig Gebrauch von dieser billigen Möglichkeit, an die Gefühle der Regierten (welcher Staatsform auch immer) zu appellieren. Kein Spitzenpolitiker wird sich der Möglichkeit begeben, im Wahlkampf mit Kindern (notfalls von der örtlichen Parteibasis gestellt) auf Stimmenfang zu gehen. Kein Diktator, ob links oder rechts, wird es je versäumen, sich seinen Untertanen mit solchen Bildern als gütiger und geliebter Vater zu präsentieren. Selbst der Geiselnehmer Saddam Hussein liess die Gelegenheit nicht aus, zynischerweise mit den von ihm gefangen gehaltenen Kinder-Geiseln zu diesem Zweck am Fernsehen aufzutreten.³⁶⁷

Am Weltkindergipfel der Vereinten Nationen 1990 hat der tschechoslowakische Präsident Vaclav Havel vorgeschlagen, es sei von den Vereinten Nationen fest-

³⁶⁷ Daniel Ortega, Präsident Nicaraguas, mit seiner Tochter im Wahlkampf (NZZ 23. 2. 1990); der rumänische Diktator Ceausescu posierte als "gütiger Vater" mit Kindern (Der Spiegel 35, 1990); Stalin hält "liebervoll" ein kleines Mädchen im Arm (TA 20. 6. 1990); Saddam Hussein, der irakische Machthaber, posierte mit als Geiseln festgehaltenen Kindern, um sich ein Image als "gütiger Vater" zu geben (NZZ 30. 8. 1990)

zulegen, "dass es allen Mördern und Diktatoren verboten ist, Kindern den Kopf zu tätscheln" (Tages-Anzeiger vom 1. 10. 1990).³⁶⁸

Gegen den Missbrauch von Kindern als Aggressionshemmer in der Werbung dagegen scheint sich noch niemand entschieden gewandt zu haben, verglichen mit den Protesten gegen "Sexismus" (was beinahe immer soviel bedeutet wie "weibliche sexuelle Auslöser") in der Werbung sind negative Reaktionen auf Werbung mit Kindern jedenfalls kaum wahrzunehmen.

³⁶⁸ Nur wer unterscheidet zu Handen der UNO die Diktatoren von den Präsidenten?

E. AGONISTIC BUFFERING: DAS URBILD DER THEMISTOKLES-HIKESIE?

Simia quam similis turpissima bestia nobis
(Ennius, Sat. 69)

E. 1. Erste Beobachtungen (1958-1971)

Verschiedene Beobachtungen an mehreren Affenarten, die sämtlich der Tribus der Papioninen zuzuordnen sind, machten ein Verhalten bekannt, das frappierende Ähnlichkeiten mit dem im letzten Kapitel besprochenen Ritual aufweist. Grundsätzlich handelt es sich dabei immer um dasselbe Prinzip: in einer potentiellen Konfliktsituation sichert sich einer der Kontrahenten ein Baby, wodurch eine weitere Eskalation des Konflikts verhindert wird. Während die ersten Beobachter meist eine Erklärung annahmen, die in etwa der im letzten Kapitel gegebenen gleichkommt, d. h. eine Hemmung der Aggressionen durch Angeborene Auslösemechanismen, die auf den Anblick des Babys ansprechen, suchten neuere Autoren ihr Heil oft in Thesen, die dem inzwischen in Mode gekommenen "Egoismus der Gene" der Soziobiologie mehr Rechnung zu tragen schienen.

Als erster stellte Itani (1959) ein Verhalten dieser Art bei Japanmakaken (*Macaca fuscata*) fest. Die von ihm beobachteten Männchen der eher mittleren Rangstufen versuchten, sich zum zentralen Bereich der Gruppe, der ihnen sonst verwehrt wurde, Zugang zu verschaffen, indem sie sich mit Babys abgaben, diese v. a. herumtrugen. Die Aufnahme in diesen inneren Kreis hatte auch einen Rangaufstieg zur Folge. Itani beschreibt das Verhalten eines dieser Männchen folgendermassen: "*Uzen* (SL 4) knew that being on intimate terms with the infants gave him access to the central part. He always stayed among the infants and made efforts to get into the central part of the troop, where he was close to the leaders and the females of higher rank. He did not go alone, almost always having an infant in his bosom when he showed such behavior. For *Uzen*, the infant was, as it were, playing the part of a passport for the central part of the troop. Perhaps, it is possible that when he was with an infant, he was treated as a female and allowed to enter the central part." Aus der Zusammenfassung seiner Arbeit zitiere ich folgende Schlussfolgerungen:

"(17) It is plain that paternal care itself is a sign of interest in the central part of the troop, and the males which display it are trying to establish their social position indirectly through the medium of their activity in the central part. Paternal care can be thought of as behaviour of this sort."

"(24) We have records of the process by which one of the sub-leaders attempted to move into the central part of the troop. The fact that by hugging an infant he succeeded in being tolerated by the females and leaders is, with his rising in rank, a very interesting phenomenon."

Wenn die Befunde von Itani sich auch v. a. auf ein einziges Individuum beziehen, sind sie doch von grossem Interesse. Dennoch ist die Rolle dieses Verhaltens bei Japanmakaken anscheinend nicht weiter untersucht worden. Der von ihm geprägte Terminus "passport use" wurde allerdings in der weiteren Diskussion des "agonistic buffering" noch öfters verwendet, um einen Gebrauch von Kindern zu bezeichnen, der nicht dazu dient, einen unmittelbar drohenden Angriff abzuwehren, sondern eher dazu, sich gefahrlos in Situationen exponieren zu können, die sonst u. U. Aggressionen auslösen würden.

Kummer (1967) beobachtete bei Mantelpavianen (*Papio hamadryas*) ein Verhalten, wie wir es (weiter unten) noch für Savannenpaviane (*Papio cynocephalus*) kennenlernen werden: Sobald sie durch ein adultes Männchen bedroht wurden, packten subadulte Männchen oft ein Kind, umarmten es oder trugen es auf dem Rücken davon. Nach Kummers (damaliger) Ansicht übernimmt allerdings hier das subadulte Männchen eine "Mutterrolle", wogegen meine These ja in der Suche nach "contact comfort" eine Regression in primär kindliche Motivationen annimmt. Auch Kummer jedoch versteht als Ziel der hier ausgeübten Handlungen wie "clinging" (Umarmen) und "grooming" (Fellpflege) die Stressreduktion für den subadulten Akteur, dagegen nicht eine bewusste Taktik zur Aggressionsreduktion beim Angreifer (mündliche Mitteilung).³⁶⁹ Dass dieses Verhalten jedoch auf den Angreifer eine aggressionshemmende Wirkung haben könnte, deutete er damals schon an, hielt die vorliegenden Daten jedoch noch nicht für beweiskräftig: "The evidence is not sufficient to decide whether such maternal behaviour reduces the probability of the dominant male's attack against the subadult male, in spite of the fact that adult males

³⁶⁹ In diesem Zusammenhang ist auch folgende Entdeckung Kummers sehr interessant: "... a protective effect here is sought in the maternal role (die Motivation ist allerdings meiner Meinung nach die, die Rolle des Kindes zu übernehmen, auch wenn das umklammerte Individuum objektiv jünger ist als das umklammernde). This is especially evident when a subadult hamadryas male flees toward a dominant male. He will not dare to groom the male or to cling to him as a female would, nor will he present. He is trapped in front of the male, looking at his face and screaming more intensively every second until finally he may draw a bite from the adult male. If, however, he manages to invite a nearby infant to jump onto his back in this situation, he will at once run off with it. Carrying an infant triggers the flight, and thus the carried infant breaks the magic circle of attraction toward the dominant male."

Die "magische" Anziehungskraft des dominanten drohenden Männchens liegt eben darin, dass er "Contact comfort" spenden könnte, wenn das geängstigte Individuum seine Angst überwinden und ihn berühren würde. Sobald nun das Bedürfnis nach "Contact comfort" durch das Kind erfüllt worden ist, gewinnt die zweite Motivation des Geängstigten, seine Angst, die Ueberhand, und er flieht.

attack two animals simulating a mother-infant pair only half as often as they attack single animals." Seltsamerweise scheint die Rolle dieses Verhaltens auch bei Mantelpavianen trotz Kummers vielversprechender Resultate und trotz des grossen Interesses, auf welches das "agonistic buffering" in der Savannen-Pavian-Forschung stiess, nicht weiter untersucht worden zu sein, wohl wegen der komplexen Experimente, die eine wirklich eingehende Untersuchung erfordern würde.

Eigentlich bekannt wurde dieses Verhalten durch Deag und Crook (1971), die auch den Terminus "agonistic buffering" prägten. Sie beobachteten an Berberaffen (*Macaca sylvana*) in Marokko, dass subadulte oder adulte Männchen ein Baby aufnahmen, es auf dem Rücken oder an ihrer Brust trugen, und einem zweiten Männchen "präsentierten", worauf die beiden Männchen meist freundlich mit dem Baby, oft auch mit einander interagierten (Fellpflege u. a.). Da in den meisten Fällen das Männchen, das das Baby präsentierte, im Rang unter dem anderen stand, nahmen Deag und Crook eine ähnliche Erklärung wie Itani für dieses Verhalten an: Das Männchen niederen Ranges könne sich dadurch in der Nähe höherrangiger Männchen aufhalten, ohne das Risiko eines Angriffs einzugehen.³⁷⁰

"We suggest that the male-male behaviour described in this paper makes it possible for a lower-ranking male to approach and to remain in the vicinity of higher-ranking males without risk of attack. ... Furthermore, it is possible that the frequent performance of this activity increases the probability that the performer will eventually acquire (or maintain) a high position in the group's hierarchy with a minimum of fighting."

"We propose to use the term *agonistic buffering* to refer to interactions of type b (der hier besprochene). This term implies that an animal is deliberately using a baby as a "buffer" in a situation where an approach without that "buffer" would lead to an increased likelihood of an aggressive response by the higher-ranking animal. Agonistic buffering occurs not only in a male-male context but also in a female-female one as for example when a female approaches a mother and grooms her, having first interacted in a sequence with her baby that appeases the mother (p. 190). Such female-female buffering differs moreover from the characteristic "aunt" behaviour [Rowell et al., 1964] in which a mother is first herself appeased by direct grooming so that the "aunt" may then make contact with the baby."

In einigen Fällen beobachteten Deag und Crook auch den Gebrauch von Babys in Fällen von direkter Aggression: "Important in this context are a few observations

³⁷⁰ Deag und Crook bemerkten auch schon, dass nicht einfach beliebige Babys als "buffers" dienen: "While all males interacted with babies, some males showed a preference for particular babies."

showing that when actually involved in agonistic encounters males may grab babies and carry them."

Diese Erklärung des beobachteten Verhaltens schien durch die drei genannten Studien nicht nur einem klassischen Ethologen wie Eibl-Eibesfeldt (1987), sondern auch einem Soziobiologen wie Wilson (1975) so gut abgestützt, dass sie sie in ihre Standardwerke aufnahmen.

E. 2. Agonistic Buffering bei Berberaffen: eine Diskussion

Da sich das bei Makaken, abgesehen von Itani's Japanmakaken (1959), eigentlich überhaupt nur bei Berberaffen feststellte "agonistic buffering" von den für Paviane und Verwandte unter diesem Namen beschriebene Verhalten doch in gewisser Weise zu unterscheiden scheint, halte ich es für angebracht, die weitere Diskussion darüber zu trennen.

Als erste nach Deag und Crook (1971) beobachteten A. Whiten und T. J. Rumsey (1973) Berberaffen mit dem Ziel, weitere Erkenntnisse zum "agonistic buffering" beizutragen. Sie konnten bei ihren Beobachtungen an Berberaffen im Rif-Gebirge von Marokko zwar kein aktives "agonistic buffering" feststellen (die Dauer der Studie war allerdings recht kurz bemessen), jedoch schien ihnen die Anwesenheit von Babys bei den Begegnungen erwachsener Männchen auch hier die Wahrscheinlichkeit aggressiven Verhaltens zu senken.

J. M. Deag selbst steuerte 1980 in einem Artikel weiteres Material bei, wobei er wiederum betonte, für ein Urteil über die "agonistic buffering"-Hypothese fehlten noch die nötigen Grundlagen in Form von Langzeit-Studien. Auch Fragen wie die der speziellen Präferenz, die bestimmte Männchen für bestimmte Babys zeigten, seien noch offen.

Dennoch konnte er verschiedene Schlüsse aus den früheren Beobachtungen von Deag und Crook bestätigen: So bestätigte sich die **passive Rolle der Babys**, ebenso das **wesentlich grössere Interesse** der Männchen **an Babys als an älteren Kindern**. Ausserdem wurde festgestellt, dass **aggressive Aktionen von Männchen gegenüber Babys**, im Gegensatz zu älteren Kindern (die deshalb die Männchen eher mieden) **kaum je vorkamen**. Es konnte weiter nachgewiesen werden, dass **Männchen, in deren Umgebung sich Babys aufhielten**, sich nicht nur allgemein in Gesellschaft von mehr Artgenossen befanden, sondern **dass sich in ihrer Nähe deutlich mehr Männchen aufhielten**. (Ältere Kinder hatten nicht diesen Effekt). Ein weiteres Resultat war, dass die **Männchen sich einander** (v. a. den erwachsenen Männchen)

fast nur in Anwesenheit von Babys näherten. All dies bestätigte die "agonistic buffering"-These.

Auf den ersten Blick gegen die "agonistic buffering"-These zu sprechen schien die Beobachtung, dass Männchen, die sich einem anderen Männchen im Beisein eines Babys näherten, bei diesem öfter aggressive Verhaltensweisen auslösten als solche, die sich ohne Baby näherten. Dagegen macht Deag jedoch geltend, dass die sich ohne Baby nähernden Männchen wahrscheinlich von vornherein ihr geringes Risiko erkannten, während für die Männchen, die sich mit einem Baby näherten, das Risiko einer Aggression aufgewogen wurde durch die Chance eines friedlichen Kontakts mit dem betreffenden Männchen. In diesem Fall erfülle das Baby dieselbe Funktion wie submissives Verhalten, das die Annäherung eines niederrangigen Individuums gegenüber einem höherrangigen sonst begleite, das Risiko einer Aggression vermindere, aber nicht eliminiere. Deag räumt jedoch ein, dass zur Entscheidung dieser Frage noch wesentlich längere Studien notwendig seien, u. a. da nur sehr wenige Fälle beobachtet worden seien, in denen das Baby erst nach Ausbruch von Aggressionen einbezogen wurde.

Im ganzen scheint Deag die "agonistic buffering"-These durch seine Beobachtungen gestützt zu werden, v. a. da jugendliche, niederrangige Tiere sich älteren, höherrangigen wesentlich häufiger mit einem Baby näherten als umgekehrt. Bei Männchen von annähernd gleichem Rang verwischte sich das Bild allerdings ein wenig: Auch die höherrangigen Individuen trugen nun oft Babys, wenn sie sich einem anderen näherten.³⁷¹

Heftig angegriffen wurde die "agonistic buffering"-Hypothese darauf von D. M. Taub (Taub 1980, 1984, Taub und Redican 1984). Taub (1980) schloss aus den spezifischen Präferenzen, die bestimmte Männchen für bestimmte Babys zeigten, dass es sich bei

³⁷¹ Die wichtigsten Abschnitte von Deags "Summary" im Wortlaut:

"3. Adult and subadult males approached mothers with babies, sat with them, removed their babies and cared for them. Babies were rarely threatened, or attacked, but in agonistic interactions infants were treated more like juveniles.

6. Individual males and babies did not interact with each other equally often. Particular male-baby partnerships occurred regularly in the context of both male care and type b interactions (d. h. der "agonistic buffering" genannten). The males' rank did not determine these relationships.

7. Examination of nearest neighbour records revealed that the presence of a baby near a male was associated with a clumping of other individuals (particularly other males) near the male. Infants did not have this effect.

11. There was a higher probability of a male being threatened if he made a friendly approach in the presence of a baby. However, it seemed that males found the risk of receiving an aggressive response acceptable because it was coupled with a higher probability of non-agonistic interaction with males who could rarely be approached without a baby present.

12. Low ranking males approaching high ranking males positioned themselves so as to judge the response of the approached male and they also drew the baby to his attention. Several behaviour patterns were used to maintain proximity with other males. Most male-male grooming occurred in presence of babies."

diesem Verhalten um eine Art von gemeinsamer Pflege des Babys handle, wobei die Männchen, die für ein Baby eine besondere Vorliebe zeigten, mit diesem am nächsten verwandt seien.³⁷² Doch auch in seinen Studien zeigten sich einige Punkte, die eigentlich die "agonistic buffering"-These stützten: So bestand kein signifikanter Zusammenhang zwischen der Häufigkeit, mit der ein Männchen eine solche Dreier-Interaktion ("triadic interaction"), wie Taub dieses Verhalten lieber nennen möchte, begann, und der Häufigkeit, mit der es andere Arten von Pflegehandlungen an Jungtieren vornahm. Dagegen war der relative Rang der beiden beteiligten Männchen offensichtlich von ausschlaggebender Bedeutung: So näherten sich wesentlich öfter niederrangige Männchen solchen höheren Ranges als umgekehrt. Weiter näherten sich niederrangige Männchen solchen höheren Ranges weit öfter, wenn sie selbst im Besitz eines Babys waren (74%), als wenn sie keines zur Verfügung hatten. Dagegen verhielt es sich bei den höherrangigen Männchen umgekehrt: Sie näherten sich niederrangigen meist ohne Baby (78%). Allgemein gingen alle Männchen das Risiko einer Annäherung häufiger ein, wenn sie im Besitz eines Babys waren (61%), als wenn sie keines hatten (29%).

Ferner stellte Taub grosse individuelle Differenzen in der Häufigkeit der Teilnahme an "Dreier-Interaktionen" fest. Dies betraf sowohl die Rolle als "Aktor" wie als "Rezipient" einer solchen Interaktion. Diese Differenzen sind nicht allein eine Folge der Rangordnung, wenn auch ein Teil davon durchaus durch diese zu erklären sein dürfte. Doch bemerkt Taub richtig: "Individual preferences for whom to approach for a triadic interaction were not linearly concordant with social status." Um die vom Rang unabhängigen Präferenzen zu erklären, sind also mit Sicherheit Ergänzungen zur "agonistic buffering"-Hypothese nötig. Taubs "Verwandtschaftshypothese" wird dadurch allerdings noch keineswegs bewiesen.

Zum Schluss seiner Arbeit diskutiert Taub (1980) die Voraussagen, die sich seiner Meinung nach aus der "agonistic buffering"-Hypothese ergeben. Abgesehen von den schon diskutierten Befunden seiner Arbeit sei hier noch kurz auf einige Voraussagen eingegangen, die er, wie mir scheint unberechtigtweise, von Deags und Crooks These ableitet:

"2. *Prediction*. From the hypothesis that subordinate males use infants in order to approach higher ranking males without risking attack, it follows that (a) males should approach higher ranking males more or less randomly, and (b) males should receive triadic approaches randomly from all males ranking below them." Dies folgt aus Deag und Crooks These keineswegs. So könnte die Häufigkeit, mit der

³⁷² Dies alles leider, ohne die Verwandtschaft auch nur eines Teils der beobachteten Tiere zu untersuchen.

bestimmte Individuen (ausserhalb der Rangfolge) besonders oft als Rezipienten einer "Dreier-Interaktion" auftreten, in verschiedenen, bis jetzt noch gar nicht näher betrachteten Umständen zu suchen sein, z. B. ihrer höheren Aggressivität, die (keineswegs notwendigerweise mit dem Rang korreliert) zu besänftigen wäre, oder einer erhöhten Wünschbarkeit des sozialen Kontaktes, evtl. gar einer Bindung mit ihnen (aus was für Gründen auch immer). Diese Zusatzhypothesen sind in ihren Voraussagen so gut nachzuprüfen wie Taubs eigene, stehen ihm also an Wissenschaftlichkeit nichts nach.

"3. *Prediction*: Deag has stated that infants are objects ("buffers") that are deliberately "exploited" or "utilized" by a male so it can "... regulate, in whatever context, its relations with a third party" (p. 342). While deliberate use of an infant does not necessarily imply indiscriminate use of infants, the use of infants as "buffers" to achieve an end (i. e., regulation of relations) does imply that *any* infant should be suitable and thus be chosen to participate in "agonistic buffering" as it is needed by the actor and available to him. At the very least, one would expect males to be opportunistic (hence random) in selecting infants, since an infant's participation should be governed by the needs of the male using him." Es ist offensichtlich, dass solche Folgerungen **nur** gezogen werden können, sofern keine andern Kriterien, von denen der Erfolg des Verhaltens abhängt, mit der Wahl des Kindes verbunden sind. Dies sind hier (da bei Berberaffen eine potentielle Gefährdung des Kindes ausfällt) v. a. die folgenden zwei: Zum einen die Kooperation von Kind und Mutter, die bei Individuen, zu denen das betreffende Männchen schon vorher eine intensive Beziehung hergestellt hat (gerade über "paternal care"), besonders verlässlich sein dürfte.³⁷³ Zum andern die Stärke der besänftigenden Wirkung, die das Baby auf den potentiellen Aggressor ausüben soll: Sie wird nicht nur allgemein vom Vorhandensein kindlicher Auslöser abhängig sein (also umso grösser, je jünger das Kind), sondern auch von der speziellen Beziehung des Kindes zum "Rezipienten" einer solchen "Dreier-Interaktion".

"4. *Prediction*. ... (c) Dominant males should receive approaches more often, when they do not possess infants. ... *Evidence*: ... Possession of an infant per se appeared to have little relationship on whether a male would be an actor or a recipient of a triad. That males without infants initiated "agonistic buffering" approaches, and especially that higher ranking males without infants approached lower ranking males who possessed them - both frequent occurrences - cannot be reconciled with the explicit tenets of the "agonistic buffering" hypothesis." Während schon die logische

³⁷³ Dazu wesentlich mehr im Kapitel über "agonistic buffering" bei Pavianen.

Grundlage für Taubs "Prediction 4. c" mir schleierhaft bleibt, kann zu dem, was er aus seinen Beobachtungen folgert, doch immerhin folgendes bemerkt werden: Hätte Taub sich auch nur in geringem Masse mit den eher "motivationspsychologisch" zu nennenden Aspekten der "agonistic buffering"-Hypothese beschäftigt, so wäre ihm bewusst geworden, dass es für diese von vollkommen sekundärer Bedeutung ist, welches der beiden Männchen sich zum andern bewegt: Die Hauptaussage, dass nämlich das eine (und zwar in den allermeisten Fällen das untergeordnete) Männchen sich ein Junges "besorgt", um im anderen etwaige Aggressionen zu besänftigen, wird durch Taubs Beobachtungen nicht widerlegt, sondern schönstens bestätigt.

"7. *Prediction*. ... one would expect to find that "agonistic buffering" promotes affiliative social interactions among males. *Evidence*: ... It was true that aggressive behavior after a triadic interaction was almost nonexistent, but there were 221 cases when an actor already in possession of an infant was either threatened as he approached another, or gave appeasement/submissive responses to the approach of another, showing that aggression does occur in the presence of infants. Thus while it does appear that the presence of an infant diminishes the probability of aggression escalating, the converse of this, that "agonistic buffering" brings animals closer together and promotes cohesion and social activities among males does not follow from the results of my study." Hierzu ist festzuhalten, dass erstens keine Vergleichszahlen vorliegen, die uns über die Aggressionen bei vergleichbarer "Annäherung" ohne Babys Auskunft geben, zweitens besänftigende Reaktionen des untergeordneten Individuums genau in diesen Kontext passen,³⁷⁴ drittens niemals behauptet wurde, "agonistic buffering" beseitigt mit Sicherheit jede Aggression (ein Argumentationsfehler, dem ausser Taub noch diverse Forscher unterliegen, so z. B. auch Vogel (1989), wo er gegen Tötungs-hemmungen polemisiert) und viertens, dass auch Deag (1980), dem solches ebenfalls auffiel, einen Lösungsvorschlag vorbrachte: Möglicherweise wagen sich die Männchen im Besitz eines Babys in die Nähe anderer Männchen, denen sie sonst auf jeden Fall ausweichen würden, um nicht eine Aggression zu riskieren.

Taub wertete dieselbe Studie von 1973/74 noch weiter aus (1984), ohne jedoch dabei neue Gesichtspunkte zum "agonistic buffering" einzubringen, da dieser Aufsatz allein dem Thema "paternal care" gewidmet war. Allerdings ist anzumerken, dass auch die hier gezogenen, weitreichenden Schlüsse über die Gründe von "paternal care", die nach Ansicht von Taub v. a. in geschwisterlicher Verwandtschaft von

³⁷⁴ Offensichtlich muss in diesem Fall der Hocharangige noch zusätzlich besänftigt werden.

subadulten, pflegenden Männchen und den Babys liegen sollen, nicht durch Verwandtschaftsuntersuchungen gestützt wurden.³⁷⁵ Er betonte die Wichtigkeit solcher "paternal care", da das einzige beobachtete Baby, das nicht in deren Genuss kam, im Lauf seiner Untersuchung starb.³⁷⁶

Eine Studie von Smith und Pfeffer-Smith (1982) ging von den durch Taub (1980) formulierten "Predictions" aus, für sie gelten folglich dieselben Vorbehalte. Ausserdem war die von ihnen untersuchte Gruppe nicht unbedingt typisch, da sie nur **ein** erwachsenes Männchen enthielt. Sie stellten, ebenso wie schon Deag und Crook (1971), Deag (1980) und Taub (1980) fest, dass den "triadic interactions" in den meisten Fällen keine aggressiven Interaktionen unmittelbar vorausgingen, was sie als Indiz für Taubs These vermerkten, meiner Meinung nach zu Unrecht.³⁷⁷ Ihre Studie ist allerdings nicht sehr aussagekräftig, da nur bei 15 "triadic interactions" das vorhergehende und nur bei 18 das folgende Verhalten beobachtet wurde.

In ihrem Forschungsbericht im von Taub herausgegebenen Band "Primate Paternalism" geben D. M. Taub und W. K. Redican (1984) nochmals die schon bekannten Ergebnisse und Interpretationen wieder, ohne dabei irgendeine Aenderung in Taubs Ansichten erkennen zu lassen. Die hier angekündigte Studie von Kurland und Taub (Kurland, J. und Taub, D. M., Does "agonistic buffering" buffer agonism? Testing the agonistic buffering hypothesis II.) scheint leider nicht erschienen zu sein.

Taubs Erklärung der "triadic interactions" als "paternal care" auf Grund von Verwandtschaftsbeziehungen konnte jedoch inzwischen durch eine von J. Kuester und A. Paul (1986) durchgeführte Studie widerlegt werden, bei der die matrilinearen Verwandtschaftsverhältnisse sehr gut bekannt waren, da es sich um eine in Halbgefangenschaft lebende Kolonie (Affenberg Salem) handelte. Vaterschaftsuntersuchungen wurden leider ebensowenig vorgenommen wie von Taub.

³⁷⁵ Allgemein ist dazu zu sagen, dass zwar zu jener Zeit die Kosten solcher Untersuchungen noch ein grosses Handicap darstellten, doch ist dabei anscheinend zu oft vergessen worden, dass durch das Nicht-Vorliegen solcher Daten gerade in Studien über Verhalten unter verwandten Tieren wertvolle Beobachtungszeit oft ohne grossen Gewinn verbracht wurde, bzw. die darin gebundene Energie den Forscher zu einem "Circulus vitiosus"-Argument ("Diese Tiere hatten eine besondere Beziehung, ergo waren sie verwandt.") geradezu herausforderte, um doch noch zu einem (Schein-) Resultat zu gelangen.

³⁷⁶ Der Schluss ist allerdings voreilig, da ein solcher Einzelfall nicht sehr aussagekräftig ist und andere mögliche Ursachen nicht untersucht wurden.

³⁷⁷ Allenfalls wäre zu erwägen, ob nicht Itanis Terminus "passport use" für dieses Verhalten angemessener wäre, während "agonistic buffering" vielleicht für die von Pavianen gezeigten, im nächsten Kapitel besprochenen Verhaltensweisen besser passen würde.

Kuester und Paul untersuchten allerdings ebenso dyadische Männchen-Kind-Beziehungen wie triadische Interaktionen zwischen zwei Männchen und einem Kind, da ja nach Taubs These dies alles unter "paternal care" fallen sollte.

Kuester und Paul fanden, dass die Zahl der Präferenzen von Männchen für Babys, die mit ihnen matrilinear verwandt waren, ziemlich genau einer Zufallsverteilung entsprach. Auch zu einer möglichen Vaterschaft (beobachtete Kopulation mit der Mutter während der Tage ihrer Empfängnisbereitschaft) bestand keine Verbindung: nur 11,5% aller möglichen Beziehungen "potentieller Vater" - Kind wurden verwirklicht. Von allen Männchen - Kind - Beziehungen war bei 75% Verwandtschaft ausgeschlossen! Ebenso wenig war ein (nach Taub negativer) Zusammenhang festzustellen zwischen dem Empfang von "paternal care" und der Sterblichkeit der betreffenden Kinder. Im Gegenteil, "paternal care" führte manchmal zum Tod des Kindes, wenn es der Mutter nicht gelang, dieses zu sich zurückzuholen, bevor es verhungerte.

Dagegen konnten einige Kriterien beobachtet werden, nach denen die Männchen die Babys, die sie mit sich herumtrugen (sei es nun für sich oder zu anderen Männchen), auswählten:

- V. a. von jüngeren Männchen wurden signifikant mehr männliche als weibliche Babys ausgewählt.
- Die Babys, die zu Beginn der "Birth-season" geboren wurden, wurden ebenfalls signifikant häufiger getragen.
- Ebenso die Kinder höherrangiger Mütter
- Ausserdem v. a. die Babys von Müttern, die schon mehrfach geboren hatten.

Was haben diese Kriterien nun zu bedeuten?

Nach Kuester und Paul ist es wahrscheinlich, dass die "Bevorzugung" der Kinder von höherrangigen Müttern und solchen, die schon mehrfach geboren hatten, ihre Ursache im "Erziehungsstil" der Mütter findet: Bei verschiedenen Makaken-Arten lassen diese Mütter ihren Jungen wesentlich mehr Freiheit, v. a. auch für soziale Kontakte mit anderen Gruppenmitgliedern. Der Grund dafür ist vielleicht, dass niederrangige und unerfahrene Mütter Schwierigkeiten haben, das Kind rechtzeitig zurückzubekommen, bevor es in den Händen der "Möchtegern-Betreuer" verhungert.

Ausser dieser sicher zutreffenden Erklärung könnte man auch noch vermuten, dass die Männchen über die Kinder auch Beziehungen zu deren Müttern aufzubauen

versuchen, was die Bevorzugung von Kindern hochrangiger Mütter erklären würde.³⁷⁸

Die Bevorzugung männlicher Kinder ist nicht so einfach zu erklären. Auch Kuester und Paul haben hier keine einfache Lösung anzubieten. Meine eigene Vermutung zu diesem Punkt ist, dass die Männchen hier eine Beziehung zu den Jungen zu knüpfen versuchen, die ihnen später einmal, wenn diese älter sind, bei Rangstreitigkeiten innerhalb der Gruppe nützlich sein könnte. Das würde erklären, weshalb nur die jüngeren Männchen männliche Junge bevorzugen: Ältere Männchen dürften kaum mehr so lange warten können, bis diese erwachsen sind.

Am schwierigsten schliesslich scheint für einen Verfechter der "agonistic buffering"-Hypothese zu erklären, weshalb gerade die am Anfang der "birth-season" geborenen Jungen bevorzugt werden, was auf den ersten Blick eine Bevorzugung der ältesten Jungen zu zeigen scheint (vgl. dafür die missverständliche Ueberschrift "Age of infant" bei Kuester und Paul), während doch die besänftigenden Kindchen-Merkmale mit dem Alter abnehmen. Doch dies wäre eine Fehlinterpretation der Daten: Kuester und Paul weisen selbst darauf hin, dass das am zweithäufigsten überhaupt getragene Baby nur 12 Wochen nach seiner Geburt kaum mehr getragen wurde. "All but one main relationship with this infant were terminated before the 12th week of life. The males became principal carriers of other infants as the birth season progressed." Offensichtlich bestand zu Anfang der "birth-season" ein grosser Andrang auf die noch sehr seltenen Babys, dem später, wenn unsere These richtig ist, ein ebensolcher auf die letzten Babys, die noch Baby-Merkmale zeigten, entsprochen hätte. Dieser konnte meiner Meinung nach nur deshalb nicht beobachtet werden, weil die ganze Studie nur 7, 5 Monate dauerte. Würden tatsächlich (wie es die "agonistic buffering"-Hypothese voraussagt) bevorzugt die jüngsten Babys als Puffer benützt, so müsste eine Beobachtung über das ganze Jahr eine vom Geburtstermin nahezu unabhängige Teilnahme an "triadic interactions" ergeben. Darauf deutet auch, dass die anderen Kriterien erst wichtig wurden, als überhaupt genügend Babys vorhanden waren, um die Nachfrage zu decken. Kuester und Paul: "Since infants that were born early in the birth season were highly preferred by males, it is assumed that males were not very selective as long as the number of infants was small. Sex of infant and rank and parity of the mother became important criteria as the birth season progressed. Several males terminated their former relationships when new infants were available."

³⁷⁸ cf. das Kapitel zu "Agonistic buffering" bei Savannenpavianen

Auch bei anderen Arten wurden Verhaltensweisen beobachtet, die unter dieses Stichwort gehören könnten, so bei Indien-Hutaffen (*Macaca radiata*) durch Silk und Samuels (1984) und bei Russmangaben (*Cercocebus atys*) durch Busse und Gordon (1984). Silk und Samuels stellten fest, dass "triadic interactions" unter folgenden Umständen stattfanden:

- Begegnung zweier Männchen (am häufigsten)
- Verwicklung eines Männchens in "agonistic interactions"
- Andere Männchen begannen in der Nähe zu kämpfen.

89% bis 100% der "triadic interactions" (je nach Altersklasse) wurden von niederrangigen gegen höherrangige Männchen gerichtet.

Das Alter des Babys spielte eine bestimmende Rolle: Es lag v. a. zwischen 24 und 84 Wochen. Die untere Grenze ist dabei evtl. damit zu erklären, dass die Mütter den Gebrauch der Jungen unter 24 Wochen als "agonistic buffers" verhindern (gerade weil hier der agonistische Kontext offensichtlich weitaus stärker ausgeprägt ist), die obere Grenze mit der "Konkurrenz" der Jungen der neuen Saison (84 minus 24 Wochen: ca. 1 Jahr). Männchen mit Jungen wurden weniger von anderen Männchen belästigt, wenn auch das Resultat nicht ganz statistische Signifikanz erreichte.

Busse und Gordon (1984) dagegen versuchten, auf Grund ihrer Beobachtungen an Russmangaben eine ähnliche These aufzustellen, wie sie Busse und Hamilton (1981) und Busse (1984) schon für das "agonistic buffering" bei Savannenpavianen vorgeschlagen hatten: Dieses diene gar nicht zur Besänftigung von Aggressionen gegenüber dem Träger des Babys, sondern vielmehr dem Schutz des Babys selbst, das sonst Gefahr laufe, von neu eingewanderten Männchen getötet zu werden.

E. 3. "Agonistic Buffering" bei Savannenpavianen

Bei allen drei Unterarten des Savannenpavians (*Papio cynocephalus*) wurde ein Verhalten beobachtet, das dem oben beschriebenen von Berberaffen nicht nur äusserlich, sondern auch funktional zu entsprechen scheint. Im Gegensatz zu dem, was für Berberaffen festgestellt wurde, findet "agonistic buffering" bei Pavianen meist in deutlich agonistischem Kontext statt: Als Antwort auf die Drohung oder als aggressiv empfundene Annäherung eines meist höherrangigen Männchens gegen das Männchen, welches das "agonistic buffering" ausführt, oder das Baby, das dabei eine Rolle spielt. (Gegen wen sich die Drohung zu richten scheint, ist offensichtlich weitgehend vom Beobachter abhängig, da die Richtung bei verschiedenen Forschern jeweils genau die ist, die in ihr theoretisches Konzept passt.)

Eine photographische Dokumentation des "Agonistic buffering" bei Grünen oder Anubis-Pavianen (*Papio cynocephalus anubis*) findet sich bei Whitten (1987).³⁷⁹ Ein hochrangiges Männchen (links) bedrohte ein niederrangiges Männchen (rechts). Dieses rannte zu einem befreundeten Weibchen in der Nähe, nahm ihr Baby auf, bewegte sich auf das hochrangige Männchen zu und setzte sich, das Baby vor sich an seine Bauchseite haltend. Das hochrangige Männchen drohte zunächst weiter, es hörte jedoch innert weniger Sekunden damit auf und ging weg.

E. 3. I. Agonistic Buffering: Das missbrauchte Kindchenschema

Im selben Jahr wie Deag und Crook, nämlich 1971, publizierten auch T. W. Ransom und B. S. Ransom die Ergebnisse einer Studie, die sie an Grünen oder Anubis-Pavianen (*Papio cynocephalus anubis*) in Gombe (Tansania) durchgeführt hatten. Darin beobachteten sie neben verschiedenen anderen Arten von Beziehungen zwischen erwachsenen Männchen und Kindern auch folgende:

"Some of the males tended to establish close proximity to an infant under conditions of stress, proximity which in its most intense form consisted of carrying the infant on belly or back. The infant, male or female, and its mother, may have no other initial bond with the male than co-subgroup membership. This kind of relationship appeared to be based on the adult male's ability to increase his effectiveness in interactions with other males, insofar as close contact with an infant seemed to inhibit aggressive behavior from them."

Die folgende Passage impliziert zumindest (explizit ausgedrückt scheint es auch hier so wenig zu sein wie bei Deag und Crook), dass die Hemmung der Aggression durch die kindlichen, Betreuung auslösenden Merkmale der Babys ausgelöst wurde:

"When two low ranking females gave birth to female infants within his major subgroup, Crease (das "Träger-Männchen") occasionally chose these new infants instead of the year-old Icarus who by this time was initiating the majority of the sequences himself (fig. 7). It appeared that these infants, with their black, natal coats, were even more effective in inhibiting aggression from Grinner. They eventually began to initiate the sequences as well, and to generalize to other males."

Ransom und Ransom vermuten auch, dass die Kinder so die gegenseitige Umarmung als eine später häufig ausgeübte Form der Aufforderung zu gegenseitiger Hilfeleistung (in einer Koalition) kennen lernen.

³⁷⁹ S. 352, Abb. 28-3

Die Existenz eines Kindchen-Schemas wird bei einer grossen Anzahl von Primaten dadurch in hohem Mass wahrscheinlich gemacht, dass sich die Jungen jeweils durch auffallende Färbung (bei Pavianen ein schwarzes Fell bis im Alter von ca. 6 Monaten) oder andere Kennzeichen als solche zu erkennen geben und von älteren deutlich weniger aggressiv behandelt werden (Alley 1980). Alley unterstützt in seinem Artikel explizit die seiner Meinung nach von Deag und Crook (1971) und Ransom und Ransom (1971) gegebene Interpretation von "agonistic buffering" als Ausnützung einer Aggressionshemmung durch das Kindchenschema.

D. M. Stein (1984) stellte fest, dass Männchen aus zwei Gründen v. a. sehr junge Babys (bis zu 2 Monaten) häufig mit sich herumtragen: Zum einen sind diese sehr wirksame "agonistic buffers", zum andern gewöhnen sie sie so an sich, was ihre Kooperation in späteren "agonistic buffering"-Episoden wahrscheinlicher macht. Die Männchen, die eine spezielle Beziehung zur Mutter des Kindes haben, sind auch diejenigen, die das Kind am häufigsten als "agonistic buffer" benützen. Ältere Kinder werden weitaus weniger häufig herumgetragen, wie Stein meint, aus drei Gründen: 1. Die Phase, in der sie sich an die erwachsenen Männchen "gewöhnten", ist wahrscheinlich vorbei. 2. Sie sind wahrscheinlich weniger wirksam als "agonistic buffers". 3. Sie können sich nun ziemlich selbständig bewegen und daher selbst zum Männchen kommen, wenn es sie als "agonistic buffers" braucht.

D. M. Stein und P. B. Stacey (1981) entdeckten bei Beobachtungen an einer Gruppe von Savannenpavianen (Gelbe Paviane, *Papio cynocephalus cynocephalus*), die nur ein Männchen enthielt, dass dieses zu seinem Jungen wesentlich weniger oft Körperkontakt hielt als in einer normalen Gruppe und es nie umhertrug. Daraus schlossen sie, dass diese Verhaltensweisen nicht zur Pflege des Jungen, sondern zur Regelung der Beziehungen des Männchens zu anderen Männchen dienen. An den Männchen der "Normalgruppe" konnte auch festgestellt werden, dass sie sich bedeutend mehr mit Jungen abgaben (Kontakt halten, Fellpflege), wenn sie sich in einer Auseinandersetzung mit einem anderen Männchen befanden.

E. 3. II. Die Euripides-Variante: Kidnapping

In seiner Dissertation (1978 a) ebenso wie in einem Paper, das er an einem internationalen Symposion zur Pavian-Forschung vorlegte (1978 b),³⁸⁰ vertrat J. L. Popp die Ansicht, die Erklärung für die aggressionshemmende Wirkung der Babys sei auf

³⁸⁰ Leider waren mir beide Arbeiten nicht zugänglich, ich bin also hierzu auf die Referate bei Dunbar 1988 (wo, wie auch in anderen Arbeiten, statt dessen Pops und De Vores Artikel von 1979 zitiert wird, der aber "agonistic buffering" nicht behandelt) und Whitten 1987 angewiesen.

evolutionsbiologischer Ebene (d. h. bei der Frage nach dem Selektionsvorteil) in der Tatsache zu suchen, dass die Männchen ihren Opponenten jeweils mit deren Kindern entgegentreten und sie dadurch bei einem etwaigen Angriff einem grossen Verletzungsrisiko aussetzen würden. In diesem Sinn könnte das Verhalten durchaus als "Geiselnahme" bezeichnet und zum euripideischen Telephos in Beziehung gesetzt werden.

Schon Popp selbst musste allerdings feststellen, dass im Gegensatz zu den expliziten Voraussagen seiner Theorie oft die Babys zu Männchen getragen wurden, die nicht nur nicht ihre Väter waren, sondern auch zu Männchen, die gar nicht ihre Väter sein konnten, da sie erst nach ihrer Empfängnis oder gar nach ihrer Geburt in den Trupp eingewandert waren. Dagegen waren die Träger selbst oft Männchen, die die Väter dieser Babys hätten sein können. Dies wurde auch in diversen anderen Untersuchungen festgestellt (Busse 1984, Stein 1984, Collins 1986 u. a.).

E. 3. III. Die Gegenthese: Schutz vor Infantiziden

Dagegen brachten Busse und Hamilton (1981) eine völlig andere These vor, die sie auch später wieder verteidigten (Busse (1984); Hamilton (1984)). Wie wir sahen, hatte ja Popp (1978 a, b) angenommen, die Paviane trügen die Kinder ihrer Gegner, die ihnen damit als Geiseln dienten, mit sich herum. Da Busse und Hamilton in einer Studie an Bärenpavianen (*Papio cynocephalus ursinus*) beobachteten, dass die tragenden Männchen, soweit sie feststellen konnten, meist als Väter der Babys in Frage kamen, dagegen ihre Gegner meist nicht, schlossen sie - im Trend der späten 70er-Jahre liegend - auf einen Zusammenhang mit den damals als allgegenwärtig betrachteten Infantiziden neu eingedrungenen Männchen. Die Träger der Babys waren nach dieser These die Väter (oder sonstwie mit ihnen verwandt), die ihre Gegner durch das Tragen daran hinderten, die Babys umzubringen.

Um diese These zu verstehen, ist es wichtig, sich erst einmal den Sinn solcher Infantizide, wie sie hier postuliert wurden, klar zu machen: Uebernimmt ein Männchen einen Harem von Weibchen von einem Vorgänger, indem es diesen vertreibt, wird ein Teil dieser Weibchen noch von diesem Vorgänger kleine Kinder haben oder schwanger sein. Diese Weibchen werden nicht mehr oestrisch, können also vom neuen "Haremsbesitzer" nicht begattet werden, solange die Kinder noch so klein sind, dass die Mutter ihre gesamte Energie ihnen zuwenden muss. Sterben dagegen die Kinder, so kommt ihre Mutter schon nach wesentlich kürzerer Zeit wieder in den Oestrus. Dem neuen "Haremsbesitzer" muss also sehr daran gelegen sein, dass diese Kinder möglichst bald sterben, damit er die Weibchen für seine

eigene Fortpflanzung zur Verfügung hat. Diese elegante Theorie, ein Musterbeispiel der "selfish-gene-Soziobiologie", wurde v. a. an Löwen und den indischen Hanuman-Languren (*Presbytis entellus*) diskutiert, bei denen Hrdy (1977) diese Deutung für beobachtete Infantizide durch neu eingewanderte Männchen vorschlug. Sie scheint sich, obwohl z. B. von Eibl-Eibesfeldt 1987³⁸¹ noch immer abgelehnt, nun doch allgemein durchgesetzt zu haben. Allerdings können sich die Repräsentanten dieser Strategie, also die infantizidalen Männchen nur zu einem Teil in der Population halten, doch scheint sich dann ein Gleichgewicht zwischen den zwei evolutionär stabilen Strategien einzuspielen, d. h. eine gemischte evolutionär stabile Strategie (MESS), wobei je nach Computersimulation der Anteil der infantizidalen Männchen verschieden hoch liegt.³⁸² Interessanterweise leben nun diese Languren sowohl in One-Male- wie auch in Multi-Male-Groups, Infantizide aber wurden nur in den One-Male-Groups, d. h. in den beschriebenen "Harems" beobachtet.³⁸³ Dort, wo sich der neue "Pascha" mit einem alten in seinen "Harem" teilen muss, kommen Infantizide nicht vor.³⁸⁴ Die Grenze liegt bei einer Population mit 50 - 60 % One-Male-Groups (P. N. Newton nach Dunbar 1988). Bis heute ist es m. W. nicht gelungen, Kindstötungen in Mehrmännchengruppen auf dieser Grundlage plausibel zu erklären, da nur in "Harems" die Weibchen sich mit dem "bösen Stiefvater"

³⁸¹ Dass z. B. Sommer (1989) diese Hypothese sogar auf *Homo sapiens* anwendet, indem er das erhöhte Risiko von Misshandlungen durch Stiefeltern, insbesondere den Stiefvater, im Vergleich zu biologischen Eltern darauf zurückführt, ist allerdings nur absurd zu nennen. Zum einen ist hier einzubeziehen, dass auch bei biologischen Vätern die höhere männliche Aggressivität zu mehr Misshandlungen führt als bei den Müttern, zum andern verfäht Sommer unfair, wenn er die Stiefeltern mit den biologischen Eltern vergleicht; ein Vergleich mit Halbweisen (die, wie Sommer ebenfalls erwähnt, deutlich geringere Ueberlebenschancen haben) würde zeigen, dass der Stiefelternteil nicht nur die Ueberlebenschancen des Kindes nicht schmälert, sondern im Gegenteil für das ihm nicht verwandte Kind sogar noch eine positive Pflegeleistung aufbringt. Dass diese nicht so gross ist, wie die vom biologischen Elternteil erwartete, berechtigt nicht dazu, Stiefeltern dieselben (genetischen) Absichten zu unterstellen, die Sommer für die Hanuman-Languren postuliert, nämlich schon vorhandene Kinder des Partners so bald wie möglich zu Gunsten eigener Nachkommen zu eliminieren. Ausserdem müsste der Verteidiger dieser These auch noch einen Gewinn an genetischer "Fitness" für den "Raben-Stiefvater" nachweisen: Stiefeltern, deren Stiefkinder sterben, müssten signifikant mehr eigene Kinder aufziehen können als solche, deren Stiefkinder nicht sterben. Eine positive Pflegeleistung des Stiefvaters ist soziobiologisch durchaus erklärbar, z. B. als Investition, um sich die neue Partnerin zu erhalten (da er sie ja – im Gegensatz zum Hanuman-Languren – nicht einfach durch Vertreibung des "Vorbesitzers" übernommen hat), wodurch er eine Chance hat, sich mit ihr fortzupflanzen. Dass dabei für die Soziobiologen "genetischer Egoismus" (auf der Ebene der "ultimate cause") vorliegt, ändert natürlich nichts an der Tatsache, dass es sich emotional (auf der Ebene der "proximate causes") und moralisch um ein altruistisches Verhalten handelt.

³⁸² Das Verhältnis von "Killern" zu "Nicht-Killern" sollte nach Sommer (1989) (der sich dafür auf Computersimulationen von G. Hausfater beruft) bei 25% zu 75% liegen.

³⁸³ Löwenharems werden als Ganzes von einer neuen Männchengruppe (meist Brüdern) übernommen, es gibt also in einem solchen Harem keinen "Ex-Pascha", der noch irgendwie mitmischen würde.

³⁸⁴ cf. Sommer (1984)

verpaaren müssen, und nur dort gegen Weibchen, die dies nicht tun, eine Gegenselektion wirksam wird.

C. Busse (1984) legte eine Studie vor, in der er seine These, "triadic interactions" dienten zum Schutz der Babys vor Infantiziden, u. a. mit dem Argument zu stützen versuchte, die Spezifität der Träger-Kind-Beziehung spreche gegen die "agonistic buffering"-Hypothese. Es ist hier nochmals festzuhalten, dass die "Prediction", die Männchen packten ein Kind mehr oder weniger zufällig, nicht von einem Verfechter dieser Hypothese, sondern von Taub (1980), einem ihrer entschiedensten Gegner stammt und in dieser Form abzulehnen ist. Die Verteilung der Rollen von "Trägern" von Babys auf schon länger anwesende (= mögliche Väter) und von "Empfängern" der Vorstellung auf neu eingewanderte Männchen ist ebenfalls nicht aussagekräftig, da die schon länger anwesenden Männchen i. a. zugleich niederen, die neu eingewanderten höheren Ranges waren. Zum Schluss noch ein Argument "ex silentio": Wenn, wie Busse annimmt, die Männchen fehlende Vaterschaft zu einem Jungen (durch einen inneren Kalender) erkennen können, warum sind dann nicht auch im Trupp die einzelnen Männchen dauernd auf der Jagd nach den Kindern ihrer Rivalen? Wollte man dies nur mit dem Schutz durch den jeweiligen Vater erklären, so müsste man doch zugeben, dass dieser niemals so wirksam sein kann, alle Infantizide zu verhindern. Es müssten demnach wesentlich mehr Infantizide beobachtet werden, als heute bekannt sind.

E. 3. III. 1. Daten zu Infantiziden bei Savannenpavianen

Collins, Busse und Goodall (1984) listeten die damals bekannten Fälle von Infantiziden unter Savannenpavianen auf: Obwohl sie teilweise ins Bild der "bösen Stiefvater-These" passen, bleibt doch ein grosser Teil der Infantizide damit nicht zu erklären. Wenn nun dieser Teil sowieso als nicht-adaptiv gelten muss, wieso dann für die anderen die kaum wahrscheinliche Theorie beiziehen? Doch betrachten wir erst einmal, welche Fälle überhaupt in den Bereich der "Stiefvater-These" fallen. Nach Collins, Busse und Goodall beträgt das durchschnittliche Zeitintervall im Moremi Reservat (Botswana) zwischen einer Geburt und der nächsten Schwangerschaft bei Savannenpavianen im Fall einer normalen Entwöhnung des Kindes 17.5 Monate; stirbt das Kind vorher, so vergehen bis zur nächsten Schwangerschaft im Durchschnitt 4.5 Monate. Das Kind zu töten "lohnt" sich also für den "Stiefvater" nur bis zum Kindesalter von 13 Monaten. Im Gombe National Park (Tansania) kommt man für das fragliche Alter auf 14 Monate. Der Tod eines älteren Kindes kann also durch diese These nicht mehr erklärt werden. Ebensowenig kann durch die These,

dass das "Kindertragen" die Jungen vor Infantizid schütze, erklärt werden, warum Junge über diesem Alter getragen werden (so Strum 1983).

Einer der Infantizide in Moremi wurde dadurch herbeigeführt, dass die Mutter des Babys von den Forschern betäubt worden war. Der "Mörder", ein neu zugewandertes Männchen, wurde nicht der Vater des nächsten Kindes dieses Weibchens. Ein zweites Infantizid, das nicht genauer beobachtet werden konnte, geschah durch ein unidentifiziertes Männchen. Ferner wurde in diesem Trupp beobachtet, wie ein neu zugewandertes Männchen ein Baby von 11 Monaten hinter dem Ohr biss. Schliesslich verwundete ein zu einem fremden Trupp gehörendes Männchen ein Junges von 14 Monaten am Kopf, was Aggressionen zahlreicher Mitglieder des Trupps auf das fremde Männchen zur Folge hatte. Diese 4 Angriffe waren die einzigen, die in einer 3-Jahres-Studie in Moremi beobachtet werden konnten. In Gombe wurden über eine Beobachtungsperiode von 10 Jahren (!) folgende Fälle beobachtet: Abgesehen von zwölf toten und verwundeten Babys (darunter auch zwei über 14 Monate), bei denen die Ursache des Todes/der Verwundung nicht geklärt werden konnte, konnte bei sieben Babys beobachtet werden, dass sie tatsächlich durch Artgenossen getötet wurden. Drei der Babys starben daran, dass sie von Artgenossen zu lange herumgeschleppt wurden (von den Autoren "Kidnapping" genannt), was dazu führte, dass sie verhungerten. Die "Kidnapper" waren allerdings ein Weibchen (also mütterlicherseits verwandt), der ältere Bruder und der wahrscheinliche Vater (ein jedenfalls schon lange im Trupp anwesendes Männchen) des Opfers. Von den restlichen vier direkten Angriffen richteten sich zwei gegen Mutter und Kind, zwei nur gegen das Baby. Während drei der Männchen neu aus anderen Trupps zugewandert waren, lebte eines noch im selben Trupp, in dem es geboren worden war, war also mit dem Baby verwandt, wenn auch wahrscheinlich nicht der Vater. Von diesen vier Männchen war eines möglicherweise der Vater des nächsten Kindes des betreffenden Weibchens, zwei andere mit grösster Wahrscheinlichkeit nicht, von einem fehlen darüber Daten. Dass schliesslich einige Babys Schimpansen zum Opfer fielen, während sie in Begleitung erwachsener Männchen waren, dürfte nun wirklich nicht einem perfiden Plan dieser "Stiefväter" anzulasten sein.³⁸⁵

³⁸⁵ Nach Struhsaker und Leland (1987) sind die 5 hier aufgeführten Infantizide (der zweite Fall in Moremi wird von ihnen nicht dazugezählt, da nicht direkt beobachtet) die einzigen, die in Freiheit von Forschern an Primaten der Tribus Papionini direkt beobachtet worden sind. Tod durch fortgesetztes "Kidnapping" wird dabei allerdings nicht miteinbezogen, was in unserem Zusammenhang aber kaum von Belang ist: Ein Männchen, das es tatsächlich darauf abgesehen hat, ein Baby zu töten, wird dies wohl kaum tun, indem es dieses mit sich herumschleppt, bis es verhungert.

Durch die vorliegenden Daten kann die "Stiefvater-Hypothese" jedenfalls nicht als erhärtet gelten, da die Angreifer zwar meist neu zugewanderte Männchen waren, durch Infantizid aber in den seltensten Fällen ihre eigenen Fortpflanzungschancen erhöhten. Dass gerade diese neu zugewanderten Männchen meist sehr aggressiv gegenüber allen Mitgliedern ihres neuen Trupps sind, selbst gegenüber Weibchen ohne Kinder, wo dies nur kontraproduktiv sein kann, ist ein Indiz zu Gunsten der Gegenthese, dass die Infantizide nicht-adaptive, mehr oder weniger ungewollte Unfälle im Zusammenhang mit sozialen Störungen (Aggressionen fremder Trupps, Neueinwanderungen oder Rangordnungsverschiebungen) darstellen, wie auch Collins (1986) selbst später zugab: "...: however, the fact that at Gombe most of the identified attackers were young adults on their first troop transfer, but not older adults on subsequent troop transfers (Collins et al. 1984), suggests that short-term social factors might also explain these killings. Either way, infanticide is not common, ... During this study, no infants died at Ruaha, nor were any wounded."

E. 3. III. 2. Dominanz und Reproduktion bei Savannenpavianen:

Bringt Infantizid dem neu zugewanderten Männchen Fortpflanzungsvorteile?

Nach Beobachtungen der meisten Forscher zu Rang- oder Dominanzhierarchien bei Savannenpavianen nehmen in diesen meist die neu zugewanderten Männchen eines Trupps die höchsten Ränge ein. Dies verwundert nicht, da Männchen i. a. aus ihrem Geburtstrupp auswandern, wenn sie auf der Höhe ihrer körperlichen Kraft stehen, und dadurch den schon anwesenden, meist älteren Männchen im Trupp an Kampfkraft überlegen sind. Für die Prüfung der beiden oben ausgeführten konkurrierenden Thesen zum "agonistic buffering" genannten Verhalten ergibt sich dadurch allerdings ein Hindernis: In den meisten Trupps werden die hochrangigen Männchen, nach der "agonistic buffering"-These die Ziele dieses Verhaltens, mit den neu eingewanderten Männchen, gegen die sich das Verhalten nach der "infant-protection"-These richten muss, identisch sein. Dass je nach Beobachter verschieden wahrgenommen wird, gegen wen sich die Drohung des hochrangigen Männchens jeweils richtet, wurde schon erwähnt. Die oben vorgelegten Daten schliesslich bestätigen die Infantizid-Hypothese nicht, widerlegen sie aber auch nicht (da sie das ihrer Natur nach nicht können). So bleiben uns hier vorläufig nur einige theoretische Ueberlegungen, um die Infantizid-Hypothese zu entkräften:

Da beim Versuch, das betreffende Baby zu töten, mit Widerstand von seiten der Mutter und ihrer weiblichen Verwandten³⁸⁶ zu rechnen ist, ist der Einsatz für den "Killer" jedenfalls nicht 0, er sollte also das Baby nur töten, wenn er mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dadurch einen Fortpflanzungsvorteil erhält. Um diese Frage zu klären, müssen wir wissen, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass der "Killer" der Vater des nächsten Kindes des betreffenden Weibchens wird. Bei den in One-Male-Groups lebenden Languren ist sie natürlich gleich 1, doch selbst dies macht, wie wir gesehen haben, erst etwa 25% der Männchen zu "Killern". Bei den Pavianen ist die Situation einiges komplizierter:

Schon seit längerer Zeit ist bekannt, dass die verschiedenen Männchen eines Pavian-Trupps ganz unterschiedliche Fortpflanzungserfolge erzielen. Den Zusammenhang zwischen dieser Beobachtung und der starken Bedeutung der Dominanzhierarchien in solchen Pavian-Trupps suchte man seit den 60er-Jahren mit Hilfe sogenannter "priority-of-access"-Modelle zu erhellen: Diese besagen in ihrer simpelsten Form, dass das Individuum mit dem höchsten Rang sämtliche Kopulationen für sich monopolisieren wird, solange nur ein Weibchen auf einmal brünstig wird. Sollten es einmal zwei zugleich sein, kommt auch das zweithöchste Männchen zum Zug etc. Während nun in vielen Studien tatsächlich eine Korrelation zwischen Dominanzrang und Fortpflanzungserfolg eines Männchens festgestellt werden konnte, so entsprach sie doch nicht den Voraussagen dieses Modells: höherrangige Männchen hatten weniger, Männchen niederen Ranges mehr Fortpflanzungserfolg zu verzeichnen.³⁸⁷ Dunbar (1988) schlägt einige Gründe vor, weshalb dies so sei. Einerseits wird auch heute noch kaum je der Fortpflanzungserfolg direkt gemessen; gemessen werden nur mehr oder weniger stark damit korrelierte Werte (z. B. die Zeit, während der es einem Männchen gelingt, ein Weibchen in einer bestimmten Phase des Oestrus für sich zu monopolisieren). Diese Schwierigkeit begegnet allerdings allen Modellen, es wäre zu billig, die Abweichung (und zwar immer nach derselben Seite) von den vorhergesagten Werten einfach auf die Unmöglichkeit direkter Messungen zu schieben. Weitaus wichtiger sind die folgenden Bedenken: Ist tatsächlich davon auszugehen, dass das höchstrangige Männchen fähig ist, sämtliche Rivalen von einem Weibchen abzuhalten? Es scheint, dass manchmal die übergrosse Zahl der Rivalen das verhindert, manchmal aber auch Gegenstrategien der Männchen niederen Ranges, die mit einander Koalitionen abschliessen können. Schliesslich wird durch die "priority-of-access"-Modelle auch die Rolle der Weibchen völlig ignoriert,

³⁸⁶ Das Verhalten des Vaters klammern wir hier aus, da ja für die "infant-protection"-These gerade das hier zu erklärende Verhalten den Beitrag des Vaters darstellt.

³⁸⁷ cf. z. B. Hausfater (1975)

obwohl diese nach neueren Beobachtungen (Strum 1982, Smuts 1985) keinesfalls unterschätzt werden sollte. Sogar wenn man, angesichts der recht hohen Korrelation von Dominanz und Fortpflanzungserfolg, die in einigen sorgfältigen Studien (wie Hausfater 1975) festgestellt wurde, den Versuch, mittels einer möglichst hohen Stellung in der Rangordnung die Fortpflanzungschancen zu erhöhen, als erfolgreiche Strategie der betreffenden Männchen anerkennt, bleibt die Möglichkeit offen, dass andere Männchen mit sog. "sekundären Strategien" (oder β -Strategien) ebenso weit gelangen, wobei "sekundär" hier keinesfalls soviel wie "weniger wirksam" bedeuten soll. (Mathematisch ausgedrückt verhindert die hohe Korrelation von Dominanz und Fortpflanzungserfolg nicht, dass der Fortpflanzungserfolg evtl. in noch höherem Masse mit registrierbaren Indizes anderer Verhaltensweisen korreliert.) Dabei dürfte die Kombination mehrerer Strategien, sofern sie kompatibel sind oder sich sogar ergänzen, am sichersten zum Erfolg führen.

Drei Strategien kommen für Pavianmännchen anscheinend v. a. in Frage:

Die "Opportunisten-Strategie": Ein Männchen wartet, statt selbst um ein Weibchen zu kämpfen, bis ein anderes Männchen den jetzigen "Besitzer" angreift, versucht sich dann mit dem Weibchen (das den Kampf meist kaum eines Blickes würdigt) davonzumachen und seine Möglichkeiten wahrzunehmen, bevor der Kampf entschieden ist.

Die Koalitionsbildung: Von zwei verbündeten Männchen beschäftigt das eine den Rivalen, während das andere mit dem Weibchen kopuliert. Da die Männchen in Savannenpavian-Trupps praktisch nie mit einander verwandt sind, beruhen diese Koalitionen auf reziprokem Altruismus. Weil hier sowohl Einsatz (Kampf: hohes Verletzungsrisiko) wie auch Gewinn (direkte Umsetzung in Nachkommenschaft) sehr hoch sind, ist auch das Risiko eines Betruges umso höher. Eine solche Koalition kann ein Männchen also nur mit einem gut bekannten Männchen eingehen, bei dem es sich darauf verlassen kann, dass es selbst beim nächsten Mal die andere Rolle übernimmt.

Die "Einschmeichel-Strategie": Wie v. a. B. B. Smuts in ihrem grossartigen Buch "Sex and Friendship in Baboons" (1985) gezeigt hat, suchen Pavian-Männchen zu Weibchen eine Beziehung aufzubauen, indem sie nicht nur das Weibchen selbst weniger aggressiv behandeln, ihm das Fell pflegen und es bei Streitereien vor anderen Männchen beschützen, sondern auch (und dies oft als ersten Schritt, da Junge weniger misstrauisch sind) dessen Junges pflegen, mit sich herumtragen etc. Die Weibchen, die von diesen Beziehungen natürlich profitieren, bevorzugen diese

Männchen daraufhin auch als Fortpflanzungspartner. Es ist ausserdem sicher, dass die Männchen bevorzugt werden, die sich weniger aggressiv verhalten.^{388, 389}

Diese drei "sekundären Strategien" sind für das neu eingewanderte Pavian-Männchen nicht durchführbar: Die "Opportunisten-Strategie" ist i. a. keine Ergänzung, sondern eine Gegenstrategie zum direkten Kampf, da nicht beide zugleich verfolgt werden können. Weil es deutlich grössere Vorteile bringt, ein Weibchen dauernd für sich zu monopolisieren, als eine Gelegenheit auszunützen, einmal mit ihr zu kopulieren, wird ein Männchen, das dem jetzigen "Besitzer" ebenbürtig ist, kämpfen, statt auf eine solche Gelegenheit zu warten. Die "Opportunisten-Strategie" wird deshalb v. a. von Männchen ergriffen, die noch nicht ihre grösste Kampfkraft erreicht haben, dabei aber auf Grund ihrer für die Zukunft guten Chancen bei Verletzungen relativ viel riskieren. Die Bildung von Koalitionen dagegen und die "Einschmeichel-Strategie" verlangen nicht nur eine genaue Kenntnis der im Trupp herrschenden Verhältnisse, sondern auch den Aufbau von Beziehungen speziell zu diesem Zweck. Deshalb fallen auch sie für neu eingewanderte Männchen von vornherein weg.

In den Studien, die eine hohe Korrelation zwischen Dominanz und Fortpflanzungserfolg feststellten (z. B. Hausfater 1975, Packer 1979 b) wurde bedauerlicherweise der Zusammenhang zwischen dem Fortpflanzungserfolg und der Länge der Zeit, seit der die Männchen im Trupp eingewandert waren, nicht gemessen. Erwähnt sei hier nur, dass Packer offensichtlich Trupps mit recht wenig Einwanderungen beobachteten: "However, "alpha" males almost certainly maintained their rank for long periods." Eines dieser Alpha-Männchen behielt seinen Rang über sechs Jahre!

Im Gegensatz zu diesen Untersuchungen wurde von S. C. Strum (1982) bei ihren Beobachtungen an der "Pump-House-Group" nicht nur keine positive, sondern sogar eine negative Korrelation zwischen Dominanz und Fortpflanzungserfolg entdeckt. Dagegen entdeckte sie eine aussergewöhnlich starke positive Korrelation zwischen Fortpflanzungserfolg und der Zugehörigkeit zur Klasse der "Residents", der schon über ein Jahr zum Trupp gehörigen Männchen. Dies stimmte damit überein, dass, wie normalerweise erwartet, die Neuankömmlinge die höchsten Plätze der

³⁸⁸ Hausfater (1975) interpretierte die sehr unterschiedliche Zahl der Fälle, in denen sich verschiedene Männchen trotz der durch ihre Dominanz gegebenen Möglichkeiten mit verschiedenen Weibchen nicht paarten, noch rein als Resultat von "male selectivity", da damals diese Bindungen noch kaum bekannt waren.

³⁸⁹ G. S. Saayman (1971) stellte fest, dass in einem von ihm beobachteten Trupp mit drei ausgewachsenen Männchen das älteste (v. a. durch besondere Beziehungen zu den Weibchen) den grössten Fortpflanzungserfolg hatte, obwohl es in der Dominanzhierarchie zu unterst rangierte, dagegen das Männchen mit dem höchsten Rang den geringsten.

Dominanzhierarchie besetzten. Sie scheint mir allerdings diese Ergebnisse in unzulässigem Ausmass zu verallgemeinern, wenn sie schreibt: "If the residency hypothesis is correct, the link between agonistic dominance rank and reproductive success is variable and potentially weak, and consequently the concept of male dominance hierarchy has less evolutionary importance."

Noch interessanter sind die Ergebnisse einer Studie von Sapolsky (1983). Er untersuchte einen Trupp von Anubis-Pavianen in zwei verschiedenen Perioden, einer mit stabiler, einer mit nicht sehr stabiler Dominanzhierarchie. Ohne auf die wichtigen Erkenntnisse zu den hormonellen Zuständen der Tiere einzugehen, sollen hier nur die Ergebnisse zu Dominanz, Residenzzeit und Fortpflanzungserfolg kurz betrachtet werden: Dominanz und Fortpflanzung waren zwar in beiden Phasen signifikant korreliert, doch die **Korrelation zwischen Residenzzeit und Fortpflanzungserfolg** war wenigstens in der **instabilen Periode** noch deutlicher. Dies war v. a. auf die erhöhte Bildung von Koalitionen zurückzuführen.

Auf Grund dieser Ergebnisse lässt sich, zumindest vermutungsweise, folgendes Bild entwerfen: Bleibt eine Gruppe relativ lange Zeit stabil, d. h. erfolgen keine Einwanderungen, so kann jedes der anwesenden Männchen Dominanz mit "sekundären Strategien" je nach Vermögen kombinieren. Da die Unterschiede in der Beherrschung "sekundärer Strategien" bei verschiedenen "Alteingesessenen" wohl kaum so gravierend sind, wie die in der Dominanz, die ja von der mit dem Alter dramatisch abnehmenden Kampfstärke abhängt, so dürfte in diesem Fall die Korrelation zwischen Dominanz und Fortpflanzungserfolg recht hoch sein, wie es auch die Studien von Hausfater und Packer zeigen. Sind dagegen viele "Neueinwanderer" anwesend³⁹⁰, so wird die Dominanzhierarchie in der Gruppe eher instabil, die "Neuankömmlinge" können sich noch nicht der "sekundären Strategien" bedienen, die die "Alteingesessenen" nun gegen sie ausspielen, und die "Residenzzeit" wird ein wesentlich besserer Index für den Fortpflanzungserfolg als die Dominanz.

Stellen sich die Zusammenhänge so dar, so sieht man auf den ersten Blick, dass es für ein Männchen, das neu in einen Trupp eingewandert ist, ziemlich sinnlos wäre, ein Junges zu töten, um dadurch Fortpflanzungsvorteile zu erhalten: Trotz hoher Dominanz wird es kaum Chancen haben, der Vater des nächsten Kindes des

³⁹⁰ In Strums "Pumphouse-Group" ist eine hohe Migrationsrate bei den erwachsenen Männchen voranzusetzen, wenn sie diese auch nicht erwähnt, da die starke Vermehrung in dieser Gruppe (beruhend auf günstigen ökologischen Bedingungen) zur Folge hat, dass die Männchen schon recht bald mit einem grossen Teil der sexuell aktiven Weibchen in der Gruppe selbst verwandt sein werden (cf. Strum 1987). Dass der beobachtete Trupp eine grosse Instabilität der Dominanzhierarchie auch innerhalb der einzelnen Beobachtungsperioden aufwies, erwähnt Strum selbst (1983).

betreffenden Weibchens zu werden, da es die "sekundären Strategien" nicht anwenden kann. Ja die wichtigste "sekundäre Strategie", die "Einschmeichel-Strategie", würde sich ein Männchen dadurch auf geraume Zeit verbauen, da ein Angriff auf ein Baby mit grösster Wahrscheinlichkeit auch heftige Aggressionen gegen die Mutter beinhalten würde.

Die Vermeidung von Infantiziden kann also nicht das Motiv für die "triadic interactions" sein.

E. 3. IV. Dscheladas: Unterstützung durch die Weibchen?

R. I. M. Dunbar, der wohl beste Kenner der Dscheladas (*Theropithecus gelada*), fand auch bei ihnen ein ähnliches "agonistic buffering"-Verhaltensmuster wie bei Pavianen. Doch um seine Erklärungen zu verstehen, müssen wir uns erst die Sozialstruktur der Dscheladas vergegenwärtigen.

Dscheladas leben, ähnlich wie Mantelpaviane, nicht in MMGs, sondern in Gesellschaften, die hierarchisch strukturiert aus je nach Stufe verschieden grossen Einheiten aufgebaut sind. Die Grundeinheit ist die One-Male-Unit (OMU), d. h. ein Männchen mit seinem Harem von Weibchen und Kindern. Will ein Männchen, nachdem es aus seiner Geburtsgruppe ausgewandert ist und eine Zeit lang in einer reinen Männchengruppe (All-Male-Group) gelebt hat, selbst eine solche OMU gründen, so hat es zwei Möglichkeiten: Es kann entweder den "Haremsbesitzer" direkt herausfordern und bei einem Sieg den ganzen Harem übernehmen oder versuchen, sich in eine OMU "einzuschleichen" und zu einem oder zwei der dortigen Weibchen, die von ihrem Männchen eher "vernachlässigt" werden, eine Beziehung zu knüpfen. Dies kann später zu einer Spaltung des Harems führen, evtl. aber auch dazu, dass der "Eindringling" (Follower) die Mehrheit der Weibchen für sich gewinnen und den alten "Haremsbesitzer" verdrängen kann (der dann zum Old Follower wird).

Dunbar (1984 a, b) gibt nun sowohl Daten, die die schon vorhandenen Erklärungen unterstützen könnten, als auch eine neue Deutung, die, wie er meint, wenigstens einen Teil der beobachteten Fälle besser erklären könne. In einigen Fällen trugen bei Uebernahmeversuchen die "Haremsbesitzer" ihre eigenen Jungen. Dies könnte man als Schutz vor Infantiziden verstehen. Auf Grund der Sozialstruktur von Dscheladas sind hier die Chancen eines Männchens auf Erhöhung seines Fortpflanzungserfolges durch Infantizid weitaus grösser als bei Savannenpavianen. Dazu muss allerdings festgehalten werden, dass solche Infantizide nach Uebernahme eines Harems bisher anscheinend nicht beobachtet werden konnten. Auch scheinen mir die Beispiele, die

Dunbar (1984 b) vorbringt, nicht eindeutig eine "tripartite interaction" darzustellen. Der "Haremsbesitzer" nimmt vielmehr in den Pausen der Auseinandersetzung mit dem "Herausforderer" ab und zu ein Junges auf und pflegt es. Eine Auswirkung dieses Verhaltens auf den "Herausforderer" scheint nicht feststellbar zu sein. Ferner richten sich die Drohungen des "Herausforderers" eindeutig gegen den "Haremsbesitzer", nicht gegen das Baby. Ausserdem scheint fraglich, ob tatsächlich im Moment der "Herausforderung" die grösste Gefahr für die Babys besteht: Der "Herausforderer" wird jedenfalls besser daran tun, sich auf seinen Feind, den "Haremsbesitzer" zu konzentrieren, als zu versuchen, Babys umzubringen, bevor er überhaupt weiss, ob er den Harem übernehmen wird.

Ein grösserer Teil der beobachteten Fälle von "agonistic buffering" waren jedoch vom "Eindringling" (Follower) oder "abgesetzten Haremsbesitzer" (Old Follower) gegen den aktiven "Haremsbesitzer" gerichtet. Es ist davon auszugehen, dass in diesen Fällen das Kind meist das des "Haremsbesitzers" war (bei Old Followers aber häufig auch ihr eigenes). Ein typisches Beispiel zeigt den Ablauf einer solchen Interaktion (Dunbar 1984 b, Example 8):

"The harem male of unit N19 suddenly stare-threats his old follower. A 1.5-year-old male sitting next to the old male at once jumps onto his back and lies there screaming and geckering while the old male staccato coughs at the harem male. After a few moments, the yearling gets down and the old male grooms it. The harem male continues to direct stare-threats at the old male from time to time; whenever he does so, the old male holds the juvenile to him. The juvenile's mother sits a few meters away watching, but does not get involved."

Typisch daran ist, dass das Verhalten auf eine Drohung des Höherrangigen gegen den Niederrangigen folgt, das aggressive Verhalten des Höherrangigen aufhört oder (hier) zumindest nicht eskaliert und dass in fast der Hälfte aller beobachteten Fälle das Junge selbst schon reagierte, indem es sich zum Niederrangigen begab. Der Niederrangige wird dadurch sofort wesentlich selbstsicherer. Auf diese Fälle würde die "agonistic buffering"-These jedenfalls gut zutreffen.

Dunbars eigene Erklärung des Verhaltens ist folgende: Die Männchen fordern, indem sie das Junge in den Streit einbeziehen, die Mutter des Jungen (und über sie evtl. andere Weibchen³⁹¹) dazu auf, sie zu unterstützen. Bei Dscheladas ist dies durchaus

³⁹¹ Ein solcher Angriff des gesamten Trupps gegen einen Störenfried (engl. **Mobbing**) auszulösen, ist allerdings eine nicht ungefährliche Taktik: Oft wendet sich "Mobbing", das durch Stresslaute eines Kindes ausgelöst wird, nicht gegen den "Uebeltäter", der das Kind bedroht, sondern gegen einen "Unschuldigen", der sich in der Nähe befindet. Dabei ist allerdings anzumerken, dass ein solches "Mobbing" bedeutend leichter gegen einen "Neueinwanderer" auszulösen ist, "alteingesessene" Männchen sich also auf diesen Vorteil verlassen könnten.

sinnvoll, da hier die Weibchen durchaus in der Lage sind, zusammen (oder mit dem Follower) auch dem "Haremsbesitzer" Widerstand zu leisten. Die Kinder, die von den "Followers" benützt werden, sind die Kinder der Weibchen, zu denen sie schon eine Beziehung (gegenseitige Fellpflege etc.) haben. Oft werden auch diese Beziehungen über die Kinder hergestellt. Die folgende Argumentation Dunbars (1984 a) scheint mir allerdings genau verkehrt herum gedacht: "It seems plausible to suppose that the mother of such an infant must have a comparably strong bond with the follower if she is willing to allow her infant to be exposed to the risks inevitably involved in a fight. In functional terms, it probably means that the female will come to the follower's aid, if only to protect her infant from damage during any fighting." Will das Weibchen Verletzungen ihres Jungen verhindern, so ist es eindeutig wesentlich einfacher, wenn es dieses gleich bei sich behält, will das Weibchen aber den "Follower" unterstützen, so ist eine direkte Unterstützung (Annäherung an den "Follower", gemeinsames Drohen gegen den "Haremsbesitzer) mit Sicherheit effektiver. Dennoch ist Dunbars Erklärung sicher nicht einfach abzulehnen, sie scheint mir für Savannenpaviane aber weniger wahrscheinlich als für Dscheladas, da bei Savannenpavianen der Geschlechter-Dimorphismus doch wesentlich stärker ausgeprägt ist.

E. 3. V. Erhöhung des Selbstvertrauens durch Contact Comfort oder "Mobbing"als Drohung

Strum (1983) beschrieb für Anubispaviane, wie auch Weibchen von Männchen als "agonistic buffers" gegenüber anderen Männchen gebraucht werden. Auch dieses Verhalten ist auf der Grundlage eines aggressionshemmenden AAM erklärbar; bei Homo sapiens behalten Frauen ja zeitlebens bestimmte Merkmale des Kindchenschemas, und weibliche Sexuallöser werden bekanntlich in der Werbung mit Erfolg eingesetzt.³⁹² Auch hier machten v. a. "alteingesessene" Männchen von niederem Rang gegenüber "Neueinwanderern" von hohem Rang Gebrauch von "agonistic buffers". Sie zeigten dabei eine Vorliebe für Weibchen, die mit ihnen befreundet waren (und daher besser kooperierten) und Weibchen mit möglichst hohem Rang. Diese Weibchen erhöhten den Erfolg des "agonistic buffering".³⁹³

³⁹² cf. Eibl-Eibesfeldt 1986²

³⁹³ Man erinnere sich, dass Gould (1973) auch für die griechische Hikesie eine Verbindung von Frauen und Hikesie annimmt, bzw. dass die Hikesie manchmal (z. B. Od. 7, 142 ff.) über Frauen vorgebracht wird. Smuts (1985) und Strum (1987) stellen fest, dass die Integration neu zugewanderter Pavian-Männchen in einen Trupp meist über deren Freundschaften zu Weibchen erfolgt. U. a. stellen die

Strum (1984) stellte auch fest, dass Männchen befreundete Babys (d. h. meist Babys befreundeter Mütter) und Babys mit dem schwarzen Babypelz bevorzugten. Diese Babys waren erfolgreichere "agonistic buffers", ein Indiz für die These der Aggressionshemmung durch das Kindchenschema.

Strum leitet allerdings unzulässige Voraussagen aus dieser These ab, mit denen sie sie zu widerlegen sucht: "It follows that, for baboons, black infants should be the only ones used by males, they should be used indiscriminately, and they should be highly effective since the concept of a sign stimulus (Manning, 1967) implies an "innate releaser." Pumphouse males do seem to have a preference for black infants, but they also used brown infants in all years and even used them predominantly in one study period. As a "releaser" in male-male interactions, the presentation of a black infant had a remarkably low success, indeed far too low to suggest an evolutionarily derived innate response. Finally, although males were selective in the infants they used, selection seemed to occur discriminately on the basis of affiliation rather than indiscriminately on the basis of coat color."

Dazu ist als erstes zu bemerken, dass schon Alley (1980) festhielt, dass das "Babyfell" ("natal coat") nur einen Teil eines möglichen Kindchenschemas darstellt: "It must be recognized that the natal coat is but a part of a total configuration of characteristics

Weibchen, sobald die Männchen sich durch nicht-aggressives, ja sogar altruistisches Verhalten ihnen gegenüber (v. a. "grooming") ihre Freundschaft erworben haben, sich und ihre Babys ihren Freunden als "agonistic buffers" zur Verfügung. Dies lässt die "Hikesie über Frauen" natürlich in einem ganz neuen Licht erscheinen: Der Frau kann die Aufgabe zufallen, den Mann für den Hiketes einzunehmen (so z. B. Aithra den Theseus in Euripides' Hiketiden), dies ist vielleicht auch der Grund, weshalb sich Odysseus zuerst an Arete wendet. (Als ihre Reaktion ausbleibt, versucht er einen anderen Weg: über den Herd, d. h. über Zeus Hikesios). Durch ihre persönliche Bekanntschaft mit dem Mann, aber auch durch geschlechtsspezifische besänftigende Auslöser hat sie bedeutend grössere Chancen, die Anliegen des Hiketes erfolgreich vorzutragen, als er selbst. Ausserdem wird sie viel weniger aggressiv auf den Fremden reagieren, und ihre Aggression wird, falls sie doch erfolgt, viel weniger gefährlich sein.

Die grosse Rolle der Mütter im "Agonistic buffering" wurde schon erwähnt: Bei Berberaffen scheint nach Kuester und Paul (1986) die starke "Präferenz" der Männchen für bestimmte Babys viel eher Ausdruck einer starken Kooperation der betreffenden Mütter zu sein, bei Pavianen wurde von verschiedenen Autoren festgestellt, dass die Männchen zum "agonistic buffering" fast nur Kinder ihrer Freundinnen benutzten.

So lässt sich die Rolle von Admets Frau in Themistokles' Hikesie (die auch in der Tragödie beibehalten wurde, wenn wir Hygins "Telephos ... monitu Clytaemnestrae Orestem infantem de cunabulis rapuit" zu recht als Reflex der euripideischen Tragödie, und diese als in diesem Fall getreue Nachfolgerin des aischyleischen Stückes betrachten) leicht verstehen: Nicht als Symbol der Reinheit des Hauses (oder wessen auch immer), die der Fremde ebenso symbolisch bedroht, sondern als kooperationsbereite Ehefrau, über die der Kontakt zum Mann hergestellt werden kann, diesmal nicht direkt, sondern über ein weiteres Medium, das Kind, zu dessen Einbezug der Hiketes aber ihrer Zustimmung bedarf: Ein Hiketes, der seinen Appell über das Kind statt über die Frau vorbringt, hat noch höhere Chancen auf Anerkennung.

Die von Gould (1973) herangezogene Geschichte über die Skythen am Hof des Kyaxares (Hdt. I 73 ff.) gehört nicht hierher: Die Kinder spielen im Ritual keine Rolle, sie werden den Skythen erst anvertraut, nachdem diese schon aufgenommen worden sind; sie werden ihnen auch nicht von der Mutter übergeben, sondern von Kyaxares selbst, es fehlt also jede Parallele zur Telephos/Themistokles-Hikesie, wo das Kind **nur** im Ritual eine Rolle spielt.

that make an infant a special stimulus. Body proportions, size, morphology, and vocal and motor behaviour, as well as skin and fur characteristics, all change with age. The importance of each of these stimulus dimensions may vary across both population and contexts."³⁹⁴ Ebenso klar sollte auch sein, dass ein solchermassen zusammengesetztes Schema nach der Reiz-Summen-Regel "funktioniert". Schon ganz einfache Auslöser bieten nicht einfach eine hundertprozentige Gewähr für das Auslösen einer bestimmten Verhaltensweise, die Reaktion hängt jeweils vom Motivationszustand des reagierenden Lebewesens ab (cf. Lorenz 1978, Eibl-Eibesfeldt 1986², 1987⁷). Bei einem solchermassen komplizierten Schema kann nicht von einem einfachen Schlüssel-Schloss-Prinzip ausgegangen werden. Dass die Babys schliesslich ohne Unterschied gebraucht werden sollten, folgt aus der Hypothese nur, wenn man annimmt, es gebe ausser der Eignung des Babys für seine Rolle überhaupt keine "Zwänge" ("constraints"), die das Männchen in der Wahl seines Objekts einengten. Dass dies nicht der Fall ist, dürfte jedem Kenner einer Primaten-Gesellschaft auch ohne weitere Erklärungen verständlich sein. Im Fall des "agonistic bufferings" spielt m. E. die Möglichkeit, ein Kind überhaupt so verwenden zu können, die Hauptrolle: Nur bei einer speziellen Beziehung mit Mutter und Kind werden diese überhaupt soweit wie nötig kooperieren.

Strum selbst schlägt eine andere Erklärung vor: "Physical contact with an infant is a way for a male to change his own emotional state." Das "tragende" Männchen sucht primär "contact comfort", eine Wirkung auf den Gegner ist nicht beabsichtigt. Durch diesen "contact comfort" gewinnt das Männchen nun aber soviel an Selbstvertrauen, dass es durch sein selbstsicheres Auftreten seinen Gegner beeindruckt, der es nicht mehr anzugreifen wagt. Diese Erklärung ist mit Sicherheit korrekt in Bezug auf die Motivation des "Trägers". Auch mir scheint sicher, dass sich "agonistic buffering" ursprünglich aus einer reinen "contact comfort"-Suche entwickelt hat. Doch zur Wirkung dieses "contact comfort" sind hier noch einige Fragen offen: Wenn "contact comfort" prinzipiell als Nähe eines schützenden Partners empfunden wird, wird dann nicht die Selbstsicherheit in dem Masse zunehmen, in dem der Partner fähig ist, wirklich eine aktiv unterstützende Rolle wahrzunehmen? Die Präferenz der Männchen wären also dann nicht möglichst kleine schwarze Babys, sondern möglichst grosse und ranghohe Erwachsene, v. a. ihre häufigsten Koalitionspartner. (Zu dieser Erklärung würde passen, dass beim "agonistic buffering" mit Weibchen ranghohe Weibchen bevorzugt werden.) Ferner: Die Aengstlichkeit des "Trägers" vor

³⁹⁴ Auch das menschliche Kindchenschema setzt sich ja, wie wir sahen, v. a. aus Merkmalen zusammen, die nicht speziell als Auslöser entwickelt wurden, sondern wachstumsbedingte Proportionsmerkmale darstellen.

dem "contact comfort" fassen wir doch wohl als Resultat der Drohung seines Gegners auf. Wird der "Träger" nun tatsächlich trotz Bedrohung durch den "contact comfort" selbstsicherer als vorher ohne Drohung? Wenn nicht, - und dies ist wahrscheinlich - müssen wir uns fragen, warum der Gegner ihn dann vorher anzugreifen gewagt hat, als er noch ohne "contact comfort" selbstsicherer war als nun mit "contact comfort".

Doch Strum bietet noch zwei beachtenswerte Nebenaspekte in ihrer Erklärung: Zum einen könnte das Baby dazu dienen, die Aufmerksamkeit des Gegners auf einen anderen Punkt zu lenken, bzw. ihn von seiner Aggression einfach abzulenken. Diese Interpretation verträgt sich bestens mit der "agonistic buffering"-Hypothese, bei der ja durchaus nicht ohne weiteres klar ist, ob nun die durch das Kindchenschema ausgelösten positiven Affekte tatsächlich auf den Erwachsenen übertragen werden oder ob sie nur die Aggressionen, die gegen diesen eigentlich vorhanden sind, verdrängen.

Schliesslich interpretiert Strum "agonistic buffering" auch als eine Taktik, um evtl. "mobbing" auszulösen, ein Punkt der oben im Kapitel über die Dscheladas schon diskutiert wurde. Hier ist nur hinzuzufügen, dass dies kaum erklären kann, weshalb auch "Neueinwanderer" Babys als "agonistic buffers" benützen, da sie selbst wohl zum Objekt des "mobbing" würden.

Smuts (1985) bringt neben einer ausgewogenen Durchsicht der früheren Arbeiten auch eigene Daten in die Diskussion ein, so die zwar auch von ihr selbst nicht genügend gewichtete Angabe, dass nur in der Hälfte aller Fälle, in denen der "Träger" ein "Freund" der Mutter des Babys war, er auch ein wahrscheinlicher oder möglicher Vater des Kindes war. Dies stimmt mit der Beobachtung von Stein ((1981), nach Smith und Whitten 1988) überein, dass nur in 42% der Fälle von "agonistic buffering" der "Träger" mit dem Baby wahrscheinlicher verwandt war als sein Gegner.

Smuts geht davon aus, dass "triadic interactions" sich nach den bisherigen Daten nicht mit nur einer der vorgelegten Hypothesen allein erklären liessen. So dienten sie in einigen Fällen tatsächlich dem Schutz der Jungen vor Aggressionen, in anderen Fällen aber werde das Junge benützt (sogar "ausgenützt"), um Aggressionen, die sich gegen den Träger richten, zu beseitigen. Nun ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass es in einem Pavian-Trupp auch gegen Junge Aggressionen gibt, wie zwischen allen Individuen, wenn auch die Jungen auf Grund ihrer Kindchen-Merkmale wesentlich toleranter behandelt werden. Dass in solchen Fällen die "Freunde" der Mutter das Baby verteidigen, dürfte kaum erstaunen, doch ist m. E. klar, dass sich Interaktionen dieser Art wesentlich von echtem "agonistic buffering" unterscheiden. In diesem Sinn scheint mir weniger die Erklärung des Verhaltens problematisch als

vielmehr die Tatsache, dass die beiden Verhaltensweisen in der Beobachtung nicht unterschieden werden, obwohl z. B. die Richtung des Drohens hier mit Sicherheit einen genügenden Anhaltspunkt ergäbe, würde sie tatsächlich jedesmal objektiv betrachtet.

Auch Smuts sieht in der Möglichkeit, "mobbing" auszulösen, einen Hauptgrund für die Wirksamkeit von "agonistic buffering".

E. O. Smith und P. L. Whitten (1988) geben ebenfalls einen guten Ueberblick über die bisherigen Studien zu "triadic interactions" bei Savannenpavianen; im zweiten Teil ihrer Arbeit vergleichen sie verschiedene "Predictions" der unterschiedlichen Erklärungen mit den bisherigen Beobachtungen. Leider wird unter der "Exploitation hypothesis" v. a. Popp's "Kidnapping"-These verstanden, was zur Aufstellung von "Vorhersagen" wie "Prediction 4" führt ("Recently immigrated males or other improbable fathers are more likely to carry infants during triadic interactions."), die tatsächlich nur für Popp's These, nicht aber für die "agonistic buffering"-These zutreffen. Die "Prediction 3" unter "Exploitation Hypothesis" ("Males that are recipients in triadic interactions should display agonistic behavior toward infants within other contexts.") kann nicht von dieser Hypothese abgeleitet werden und ist, wie ich annehme, wohl als "Vorhersage" der Gegenthese, nämlich der "Protection Hypothesis" aufgestellt worden und in den falschen Abschnitt gerutscht.

Smith und Whitten betonen zu Recht, dass für einen tatsächlichen Test dieser "Vorhersagen" an Beobachtungsdaten die Studien unbedingt mit Verwandtschafts-, bzw. Vaterschaftsuntersuchungen gekoppelt werden sollten. Solange die Verwandtschaft der an diesen Interaktionen beteiligten Männchen zum Kind nicht bekannt sind, bleibt ein grosser Teil auch der sorgfältigsten Untersuchungen rein spekulativ. Ein weiteres Problem, m. E. das Entscheidende, sehen sie in der "Variabilität" dieser "triadic interactions", für die es mehrere Erklärungen geben könnte. Abgesehen von der Beeinflussung der Resultate durch Vorurteile des Beobachters könnte diese ihren Grund auch darin haben, dass "triadic interactions" eben nicht nur ein Verhalten umfassen, sondern verschiedene Verhaltensweisen. ("Second, there may be more than one type of triadic interactions occurring (...); in this case, lumping all interactions into one category would confuse interpretation.") Abhilfe dagegen ist nicht in der theoretischen Auseinandersetzung, sondern in der praktischen Beobachtung und Unterscheidung der verschiedenen Verhaltenssequenzen zu suchen.

E. 4. "The ultimate cause"

Wieso stellen Kinder so wirksame "Pässe" und "Puffer" gegen Aggressionen dar ? Für Silk und Samuels (1984), die diese Frage an das Ende ihres Artikels stellen, ist sie noch immer ungelöst. Dies bezieht sich natürlich nicht auf die direkte Ursache: Wie wir gesehen haben, wurde die weitaus wahrscheinlichste Erklärung auf dieser Ebene für das auch "counter carrying", "triadic interactions", "etc. etc." genannte Verhalten schon 1971 von Ransom und Ransom gegeben: es liegt eine Ausnützung der aggressionshemmenden Merkmale des Kleinkindes (des sog. Kindchenschemas) vor. Doch bleibt dabei dennoch eine Frage offen, für den Soziobiologen "the ultimate question" schlechthin: Welchen **Selektionswert** hat es für den (potentiellen) Aggressor, sich durch einen so frechen "Betrug" von seiner Aggression abbringen zu lassen? Oder, um die Frage in unsere Alltagssprache zu übersetzen: Warum lassen wir uns immer wieder von Bettlern, Verkaufsstrategen und Demagogen verschiedenster Art bluffen, die sich durch ihre Auftritte mit Kindern unsere Sympathie erschleichen?

Die Antwort ist meiner Meinung nach einfacher, als die allgemeine Ratlosigkeit der Forscher vermuten lässt: Jede Abschwächung unserer emotionalen Reaktion auf die von den "Betrügern" missbrauchten Auslöser trifft letztlich auch unsere eigenen Kinder, und zwar in weit höherem Masse.

Die kleinen Vorteile, die wir für uns herausschlagen könnten, wenn wir einem Bettler eine Gabe verweigerten, ein unnötiges Produkt nicht kauften, statt des "guten Papas" einen kompetenteren Politiker wählten, sie alle wiegen den Verlust nicht auf, den wir erleiden würden, wenn wir unsere Kinder weniger liebten.

Lebenslauf

Zur Person

Name Thomas Kappeler
Geburtsdatum/-ort 26. 6. 1965 / Solothurn

Ausbildung

Gymnasium 1978-1984: Kantonsschule Rychenberg, Winterthur.
1984: Eidgenössische Matura Typus A
Studium 1984-91: Studium der Gräzistik, Latinistik und Ägyptologie an der Universität Zürich (Sommersemester 1987 an der Freien Universität Berlin).
1990-91: Lizentiatsarbeit "Hiketeumata - Ethologisches zu Hikesieritualen oder Telephos, Themistokles und das missbrauchte Kindchenschema".
Lizentiat November 1991: Lizentiatsprüfungen bei den Professoren W. Burkert (Griechische Literaturwissenschaft), H. Tränkle (Lateinische Literaturwissenschaft), G. Dunkel (Griechische und Lateinische Sprachwissenschaft) und P. Kaplony (Ägyptologie).
Doktorat Februar 2001: Abgabe der Dissertation "Hiketeumata - Humanethologische Untersuchungen zu griechischen Flehritualen oder Telephos, Themistokles und das missbrauchte Kindchenschema", betreut von Professor W. Burkert. April 2001: Doktorprüfung
Zusatzstudium April 2004 bis Oktober 2007 der Computerlinguistik an der Universität Zürich, Abschluss mit der "Zusatzprüfung zum Lizentiat der Universität Zürich" in Computerlinguistik

Berufliche Tätigkeiten

1990 bis 1993: Lehrbeauftragter für Latein an verschiedenen Kantonsschulen
1993 bis 1999: Assistent und EDV-Koordinator am Klassisch-Philologischen Seminar der Universität Zürich.
2000-2002 Berater für Content Management und Medienneutrale Datenhaltung
2008 Entwickler für Informationsextraktionsoftware für biomedizinische Texte

Publikationen in Auswahl:

- Die Regeln zur Silbentrennung bei Diogenes von Oinoanda: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 69, 1987, 25-32
- Das 'Tote Meer' bei Diogenes von Oinoanda (NF40): Epigraphica Anatolica 15, 1990, 7-18
- Fabio Rinaldi, Thomas Kappeler, Kaarel Kaljurand, Gerold Schneider, Manfred Klenner, Simon Clematide, Michael Hess, Jean-Marc von Allmen, Pierre Parisot, Martin Romacker, and Therese Vachon. 2008. OntoGene in BioCreative II. Genome Biology, 9(Suppl 2):S13.
- Thomas Kappeler, Kaarel Kaljurand, Fabio Rinaldi. TX Task: Automatic Detection of Focus Organisms in Biomedical Publications, BioNLP 2009